PQ
1860
W4
1915

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

MARBURGER BEITRÄGE

ZUR

ROMANISCHEN PHILOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

VON

EDUARD WECHSSLER

HEFT XIV

EDUARD WECHSSLER

MOLIÈRE ALS PHILOSOPH

MARBURG A. L. 1915

VERLAG VON ADOLF EBEL

FRÜHER O. EHRHARDT'S UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG

MOLIÈRE
ALS PHILOSOPH

VON

EDUARD WECHSSLER

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER ROMANISCHEN PHILOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT MARBURG

ZWEITE, DURCHGESEHENE AUFLAGE

209849
7. 3. 27

MARBURG A. L. 1915
VERLAG VON ADOLF EBEL
FRÜHER O. EHRHARDT'S UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG

PQ
1860
W4
1915

Germany

Vorwort zur ersten Auflage.

(Marburger Universitätsprogramm zum Rektorwechsel Oktober 1910.)

Wie doch nichts abenteuerlich ist als das Natürliche, und nichts groß als das Natürliche, und nichts e. c. e. c. als das Natürliche!

Goethe an Frau von Stein (2. Dez. 1777).

Die vorliegende Abhandlung ist einem Thema gewidmet, für das der Verfasser gerne mehr Zeit und Raum zur Verfügung gehabt hätte, als eine akademische Einladungsschrift zu gewähren pflegt. Dafür aber darf er sich vielleicht der Erwartung hingeben, daß den Lesern, an die sich seine Arbeit wendet, der Gegenstand schon bekannt oder vertraut geworden ist. Und sein Versuch, den längst auch uns Deutschen liebgewordenen Dichter von einer Seite zu fassen, die von der Forschung bisher weniger beachtet wurde, darf vielleicht auch über die Fachkreise hinaus auf einige Teilnahme hoffen. Das Thema brachte es aber mit sich, daß zahlreiche Belege nicht entbehrt werden konnten. Obwohl ich mir bewußt bin, wie störend die Menge der Zitate den Gang einer Darlegung unterbricht, habe ich nicht darauf verzichten können, aus dem Dichter selbst und den Philosophen, zu denen sein Geistesleben nahe Beziehungen aufweist, Belegstellen im Wortlaut auszuheben. Doch habe ich mich nach Möglichkeit beschränkt

und aus dem, was ich für meinen Zweck gesammelt und gesichtet hatte, nur einen kleineren Teil hier vorgelegt.

Nur mittelbar und mit kurzen Andeutungen äußere ich mich zu der anziehenden Diskussion, die in den letzten Jahren über „Subjektivismus“ und „Objektivismus“ des Dichters eingesetzt hat, und die ebenso wie zahlreiche neuere Biographien das immer lebhafte Interesse für den Dichter bekundet. Ich bemühe mich in dieser Studie, dem Problem von einer andern Seite her nahezukommen. Und vielleicht gelingt es mir, zu der wünschenswerten Verständigung beizutragen.

Abschließen möge diese Vorbemerkung ein Satz, den Molières Lehrer, Pierre Gassend, in der *Praefatio* seines *Syntagma philosophiae Epicuri* gebraucht hat: *otio quidem majore posset et congeri plenius et distribui clarius.*

Marburg in Hessen, im September 1910.

Eduard Wechssler.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Von dem Programm war nur eine kleine Zahl dem Verkauf zugänglich gemacht und bald vergriffen. Längst wünschte der Herr Verleger eine neue Auflage. Ich gebe hier den Text im wesentlichen unverändert wieder: nur einige wenige Stellen sind verbessert, und die Fremdwörter nach Möglichkeit durch deutsches Sprachgut ersetzt.

Die einzige eigentliche Vorarbeit hat Brunetière geleistet, dessen Auffassung ich freilich Seite für Seite bekämpfen muß. Zu seinen älteren Arbeiten über, besser gesagt, gegen Molière ist inzwischen eine Zusammenfassung gekommen in seiner

Histoire de la littérature française classique II, *Le dix-septième siècle, Paris, Delagrave* [1912], S. 418—439. Diese Darstellung ist so unsachlich und flüchtig wie seine früheren. In meiner Schrift hatte bei einigen Lesern die Bemerkung, daß Brunetière anfänglich Protestant gewesen sei, Zweifel ausgelöst. Genaue und zuverlässige Erkundigung hat mir diese Tatsache bestätigt, die einer starken Ironie nicht entbehrt.

Vielleicht darf ich hier darauf hinweisen, daß ich die vorliegende Abhandlung fortgesetzt habe in zwei Untersuchungen: über das Komische und über den Witz bei Molière. Die erste Arbeit ist zuerst in der Festschrift des 15. Neuphilologentages in Frankfurt a. M. 1912 erschienen, und wird ebenfalls in den „Marburger Beiträgen zur Romanischen Philologie" neu gedruckt werden. Die zweite erschien kürzlich in der Festschrift des 16. Neuphilologentages in Bremen 1914, und ist als Sonderdruck bei Winter in Heidelberg verlegt.

Marburg, am 1. August 1914.

Eduard Wechssler.

„Philosophie und Religion spielen in dem Schaffen Molières kaum eine Rolle" — so lesen wir in der neuesten Biographie des Dichters, dem großzügigen, vor kurzem erschienenen Werke von Max J. Wolff.[1]) Nicht ganz so ablehnend, aber in ähnlichem Sinne bemerkt Heinrich Schneegans in seiner Besprechung der jüngsten französischen Molièrebiographie von Georges Lafenestre:[2]) „Natürlich verwahrt sich Lafenestre dagegen, bei Molière die Vertretung irgend eines philosophischen Systems zu finden."

Im folgenden verstehen wir unter Philosophie allerdings nicht, um mit diesem französischen Gelehrten zu reden, *discussions abstraites, développements verbaux, formules tranchantes,* sondern das, was im wesentlichen die Antike und die Renaissance, was auch Molière selber unter dem Worte verstand: φιλοσοφία, d. h. Lebensweisheit, Anleitung zu zweckvoller Lebensführung. Oder, um einen tieferen und einheimisch deutschen Ausdruck zu gebrauchen, wir meinen die Weltanschauung des Dichters. Denn das Eine, was wir Deutsche Weltanschauung nennen, bleibt immer und überall, wenn nicht der Gegenstand, so doch das letzte Ziel aller Philosophie.[3]) Was hat Molière — so lautet unsere Frage —

[1]) Molière, Der Dichter und sein Werk (S. 459). München 1910, Becksche Verlagsbuchhandlung.

[2]) Georges Lafenestre, in der Sammlung der *Grands écrivains français,* Hachette 1909. — Die Rezension in Behrens' Zeitschrift für französische Sprache 1910.

[3]) Über den Begriff der Weltanschauung vgl. Wilhelm Diltheys „Weltanschauungslehre" in der Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VI: Systematische Philosophie, S. 30 ff. — Ich selbst habe mein „Kulturproblem des

auf Grund seiner Bildung und Erfahrung während der Wandlungen eines reichen Lebens gedacht und als Künstler ausgesagt über Sinn und Wert des Lebens, über Aufgaben und Möglichkeiten des Menschen im Weltganzen, und des besonderen über sein Verhältnis zu Gott? Indem ich mein Thema so bestimme, glaube ich mich von der durch Schneegans und andere vertretenen Auffassung nicht allzu sehr zu entfernen.

Merkwürdig genug: keine der vielen und trefflichen Molièrebiographien, die wir heute haben, enthält einen größeren, in sich selbständigen Abschnitt, worin dieses Grundproblem ausgeschieden und für sich allein behandelt, worin die philosophische Stellung und Leistung des Dichters als ein Ganzes gewürdigt worden wäre. Und doch scheint mir eine Biographie gerade unseres Dichters ein solches Kapitel, sei es als Einleitung, sei es als Abschluß, deutlich zu fordern. Bisher ist meist die Gewohnheit innegehalten worden, an zwei Stellen davon zu handeln, einmal in der Geschichte der Jugend anläßlich der Frage, ob Molière wirklich, wie berichtet wird, Schüler des Pierre Gassend gewesen sei, und hernach bei dem Streit um den *Tartuffe*. Aber man hat Grund zu bezweifeln, ob das Problem damit ganz zu seinem Recht gekommen ist.

Nicht mehr als zwei Monographien sind, soviel ich weiß, bis heute der Weltanschauung Molières gewidmet worden: die eine von Paul Janet, die andere von Ferdinand Brunetière. Nur wenig bietet Janet (*La philosophie de Molière: Rev. d. d. m.* 15. März 1881, S. 322–62) in dem Versuch einer „Rettung". Er will in einer Besprechung des *Tartuffe*, *Don Juan* und *Misanthrope* die Anschuldigungen der Zeitgenossen wegen Irreligio-

---

Minnesangs" (I, Halle a. S. 1909) mit einer Erörterung des Begriffs eröffnet und darin als an einem praktischen Fall zu zeigen versucht, daß wir die „Geschichte der Literatur überhaupt als die Geschichte eines Kampfs um die Weltanschauung auffassen können".

sität und Unmoral als ungerechtfertigt widerlegen und bemüht sich nachzuweisen, daß der Dichter im Grunde kein Epikuräer, sondern ein sittenstrenger Christ gewesen sei. Näher ist Brunetière dem Problem in einem geistreichen Essai gekommen (*La philosophie de Molière: Études crit.* IV, 179–242). Er hat richtig gesehen, daß des Dichters Kampf für die Natürlichkeit nur aus seiner Stellung innerhalb der Naturphilosophie der Renaissance zu begreifen ist. Aber seltsamer Weise hat er sich nicht auf die unmittelbaren Vorgänger und Zeitgenossen näher eingelassen, sondern verweist nur auf die Philosophen des 16. Jahrhunderts, und hat aus Rabelais und Montaigne je zwei Belegstellen zum Vergleich herangezogen. Im übrigen begnügt er sich, Molière aus der Sprache seiner Gegner den Namen eines *libertin*, d. h. Epikuräers im üblen, entstellenden Sinne des Wortes, aufs neue anzuheften. Er versäumt es, den Sinn der alten Formel *suivre la nature* näher zu ergründen und zu erwägen, daß diese Formel ebensowohl stoisch wie epikuräisch gemeint sein kann, also etwas sehr Verschiedenes bedeuten kann. Überdies vermengt er die Frage nach der Weltanschauung des Dichters allzusehr mit der Beurteilung seines Privatlebens: die Freundschaft mit dem Lebemann Chapelle, die vermutete *vie de garçon* in Paris, und später die *vie de bohême* in der Provinz, müssen genügen, um den Dichter als Epikuräer der üblen Praxis erscheinen zu lassen. Und schließlich begeht Brunetière den Grundirrtum, daß er den *Tartuffe* als ein Kampfmittel nicht gegen die *cabale des dévots* noch gegen den konventionellen Katholizismus der Zeit, sondern gegen alle Religion schlechthin bezeichnet: römisches Christentum und wahrhafte Religion waren ihm, dem Protestanten und klerikalen Parteigänger, identische Begriffe (S. 213 und öfter).

Außer diesen beiden Aufsätzen sind vom Standpunkt der Biographie einige Arbeiten erschienen, die unter der Überschrift

Pensées et morale, l'homme, „die Persönlichkeit", oder unter einem ähnlichen Stichwort unser Problem wenigstens berühren. Darin aber wird mehr als nötig wäre, von der praktischen Lebensführung des Dichters gehandelt, von seinem Verhalten zu Freunden, Frauen und Gönnern, von der Behaglichkeit und dem „epikuräischen Luxus" seines Hauses, von Essen und Trinken und anderen Dingen, die mit Philosophie wenig zu tun haben. Das liegt daran, daß in der bisherigen Entwicklung der Molièreforschung die Fragen der äußeren Lebensgeschichte, der Quellengeschichte, der Chronologie und Ähnliches, wie es der Natur der Sache entsprach, zunächst in den Vordergrund gerückt wurden.

Dazu kam bei Molière noch ein Grund besonderer Art. Die alte Molièrelegende und eine landläufige Auffassung, von der sich auch vorzügliche Kenner nicht immer ganz freigehalten haben, führt uns leicht in Versuchung, in dem großen Komiker schließlich doch nur eine höhere Art Possenreißer zu erblicken. Zumal in Frankreich kann es außerhalb der Fachkreise noch heute manchem überflüssig, ja widersinnig erscheinen, einen geistreichen Spaßmacher als höchst ernsthaften Philosophen gewürdigt zu sehen. So konnte Brunetière seinen Essai über die Philosophie Molières mit dem Satze eröffnen (S. 178): *Ce que je n'aurais jamais cru, c'est qu'il fût aussi malaisé de persuader à quelques Français — auteurs dramatiques, professeurs, journalistes et conférenciers — que Molière ne serait pas Molière s'il n'avait pensé quelquefois; qu'il y a quelque chose d'autre et de plus en lui qu'un Labiche classique: et qu'en sortant de voir jouer L'École des femmes ou le Malade imaginaire, après avoir bien ri d'Arnolphe ou du bonhomme Argan, on en remporte encore de quoi songer longtemps . . . et j'aurais traité Molière de baladin ou de bouffon que je n'aurais pas jeté plus d'alarme au camp de tous ceux qui ne sauraient souffrir qu'on dérange l'idée qu'ils s'en*

font. Man braucht vor deutschen Lesern solche verjährte Vorurteile nicht erst zurückzuweisen, nachdem ein bewährter Kenner des Dichters in einer akademischen Rede kürzlich „Molières Bedeutung für die französische Literaturgeschichte“ so liebevoll wie sachkundig gewürdigt hat.[1])

In Frankreichs größtem Komiker einen ernsthaften Philosophen zu finden, davon hat manchen vielleicht ein Grund anderer Art bisher abgehalten. Des Dichters Weltanschauung mit ihrer Betonung von Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit kann heute als so einfach und selbstverständlich erscheinen, daß der eine oder andere sie in langen Umschreibungen oder kurzen Formeln glaubte erschöpfen zu können. In der Tat, man könnte versucht sein, hier überhaupt kein tieferes Problem zu sehen. Aber dem widerspräche allein schon die Tatsache, daß Molière seine Philosophen, von Ariste bis Béralde, mit dem Anspruch, reife Lebensweisheit zu vertreten, auf die Bühne kommen und über Fragen der Lebensführung und Weltanschauung gründlich disputieren läßt. Stärker noch spricht dagegen die tiefe und nachhaltige sittliche Wirkung, die von seinen philosophischen Werken auf jeden empfänglichen Hörer noch heute ausgeht. Und es muß gesagt werden: diese Philosophie, als Ganzes genommen, hat für den Menschen der Gegenwart, auch für den historisch geschulten, des Merkwürdigen und Auffallenden genug. Ja, sie befremdet zunächst, gerade wo sie auf die Hauptfragen des Daseins Antwort geben will, und sie widerstrebt zunächst jedem, der vom Christentum aus zu ihr gelangt und sie von da aus beurteilt. Das macht, daß sie durchaus in der Geisteswelt der Renaissance wurzelt, als einer selbständigen Erneuerung antiker Weltanschauung. In Montaigne und Charron,

[1]) Heinrich Schneegans in Bonn am 27. Januar dieses Jahres. Abgedruckt ist die Rede in Hinnebergs Internationaler Wochenschrift, 12. Februar 1910.

in Pierre Gassend und La Mothe Le Vayer hatte er Gesinnungsgenossen, denen er durch Geistesverwandtschaft oder persönliche Beziehungen nahestand. „Die Kirche", bemerkt Heinrich Morf in einem Essai, der nichts wesentliches vernachlässigt,[1]) „hat in Molière mit Recht einen Gegner gesehen. Seine Philosophie ist unkirchlich. Durch seine Werke weht Renaissanceluft."

Die beiden ältesten Biographen des Dichters, La Grange und Grimarest, rühmen von ihm übereinstimmend, daß er ein tüchtiger Philosoph gewesen sei. Allerdings, das sei hinzugefügt, bezieht sich das Zeugnis des La Grange auf den Schulunterricht: *Le succès de ses études fut tel qu'on pouvoit l'attendre d'un génie aussi heureux que le sien. S'il fut fort bon humaniste, il devint encore plus grand philosophe.*

Wertvoller ist die Nachricht bei Grimarest, Molière habe am Ende seiner Schulzeit den Privatunterricht des Pierre Gassend[2]) genossen. Trotz mancher Zweifel und Bedenken hat die neuere Forschung diese Angabe als glaubwürdig hingenommen. Pierre Gassend, der in seinen naturwissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten den Epikuräismus als

---

[1]) Aus Dichtung und Sprache der Romanen I (S. 222). Straßburg 1903.

[2]) Trotz des bekannten Aufsatzes von C. Güttler (Gassend oder Gassendi? im Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 1897, S. 238—243) bevorzuge ich mit Clemens Bäumker die erstere Form. Aus den von Güttler beigebrachten Unterschriften ist darum nichts sicheres zu gewinnen, weil die Schreibungen *Gassend, Gassendi* und *Gassendy* nebeneinander vorkommen (das *y* sieht einigemale mehr wie ein Schnörkel aus). Maßgebend ist mir die Latinisierung *Gassendus*, die ja von dem Philosophen selber vorgenommen worden ist, und eine Erwägung, die schon Bougerel (S. 2, Anm.) daran geknüpft hat: *Gassend étoit son véritable nom. Bouche a mis à la tête de son Histoire de Provence, une de ses lettres, où il signe Gassend: il n'en prend point d'autres dans ses Lettres françoises manuscrites, qui sont dans la Bibliothèque de M. le Président Thomassin de Mazaugues. Il traduit son nom par Gassendus, il l'eût traduit Gassendius, s'il se fût appelé Gassendi.*

System und Weltanschauung erneuerte, war der große Gegner des Descartes und teilte sich mit diesem in die Gefolgschaft der gebildeten Kreise, soweit diese über Kirchenglauben und kirchliche Wissenschaft hinausstrebten. Für unsern Zweck kommt es weniger darauf an, daß die persönliche Schülerschaft außer Zweifel steht. Dagegen wird es uns von größter Wichtigkeit sein, festzustellen, ob der Dichter in Weltanschauung und Kunst von dem zu seiner Zeit hochangesehenen Philosophen beeinflußt worden ist, ob sich die Spuren geistiger Abhängigkeit oder auch nur Verwandtschaft nachweisen lassen.

Wer vorzugsweise auf äußere Zeugnisse Wert legen wollte, dem könnten alle Zweifel an der philosophischen Schulung des Dichters für immer entkräftet scheinen durch die Tatsache, daß in dem nach seinem Tode aufgenommenen notariellen Inventar auch eine große Bibliothek mit mehreren philosophischen Werken aufgezeichnet ist. Wir lesen da an erster Stelle (bei Soulié, *Recherches*, S. 269): *Quatorze volumes in-folio, reliés en veau: deux tomes du sieur de la Mothe le Vayer, deux tomes de Sénèque . . . un tome de Plutarque . . . Dix-huit volumes in-quarto: Dictionnaire de Philosophie et autres.* Und an anderer Stelle (l. c. S. 284): *Deux tomes in-folio intitulés: Les Œuvres de Balsac; deux autres volumes des œuvres et des vies de Plutarque, un autre des Essais de Montagne . . .* Wie das noch heute bei einer solchen Aufnahme zu geschehen pflegt, hat der Notar, Me Durant, mit den wuchtigen, in Leder gebundenen Folios und Quartos begonnen und nur diese mit ihren Titeln spezifiziert, dagegen alle andern in Summa verzeichnet (l. c.): *cinquante autres volumes in-douze, in-seize, en parchemin . . . Dix huit autres volumes d'in-octavo et in-douze.* So müssen wir leider darauf verzichten, den Bestand von Molières Privatbibliothek heute mit notarieller Genauigkeit angeben zu können. Und doch

wäre es für uns immerhin von Wert gewesen, die literarischen Bildungsquellen, die er unmittelbar zur Hand hatte, durch ein sicheres Dokument bezeugt zu sehen; wie man denn neuerdings die Mühe nicht gescheut hat, für Shakespeare festzustellen, welche Bücher er nachweisbar benutzt hat.

Aber auch, wenn wir das vollständige Verzeichnis von Molières Handbibliothek vor uns liegen hätten, es würde uns für sich allein nicht allzu weit fördern. Wertvoller sind uns die zahlreichen Belege, die der Dichter in vielen seiner Werke dafür liefert, daß er philosophische Werke nicht bloß käuflich erworben, sondern mit Eifer und Erfolg auch gelesen hat.[1]) In erster Linie wären hier die *Femmes savantes*, daneben besonders *Mariage forcé* und *Don Juan* zu nennen. Paul Janet (*La philosophie dans les comédies de Molière: Revue pol. et litt.*, 26. Okt. 1872, S. 387—92) hat einen Aufsatz, der wenig mehr als eine Plauderei ist, über einige Szenen dieser drei Stücke veröffentlicht.

Aber nicht darauf geht unsere Frage, mit welchem Erfolge Molière Philosophie studiert und wieviel er von den einzelnen Systemen kennen gelernt habe. Das sind alles Dinge der äußeren Lebensgeschichte. Unsere Frage soll lauten: hat Molière in seinen Werken, als den einzigen uns erhaltenen Zeugnissen seines Geisteslebens, sich als philosophischer Geist bewährt? hat er Charaktere und Schicksale der ihn umgebenden Menschheit mit dem Blick des Philosophen angeschaut, beurteilt und geschildert? und wie verhält er sich dabei, historisch betrachtet, zu den herrschenden Lebensrichtungen seiner Zeit?

Ohne Zweifel — davon war schon die Rede — hat Molière in einer großen Zahl seiner Stücke philosophische Werturteile

[1]) Vgl. Rigal (Molière I, S. 32): *Bien des souvenirs philosophiques très précis sont épars dans ses pièces.*

vortragen wollen. Man hat mit einer gewissen Berechtigung darauf den allzu modernen Namen Thesenstück angewendet.[1]) Das war im 17. Jahrhundert etwas Neues, ja eine unerhörte Kühnheit. Aktuelle Lebensfragen auf die Bühne zu bringen, ist erst im 18. Jahrhundert, seit Voltaire, allgemeiner Brauch geworden. Man kann aber leicht bemerken, daß er durchaus nicht in allen Stücken auf Grund seiner philosophischen Überzeugung und Lebenserfahrung einen Ausschnitt seiner Weltanschauung dargestellt hat. Neben den Thesenstücken hat er noch bis zuletzt, für die Zwecke seines Theaters, bloße Unterhaltungsstücke mit vorwiegend konventionellen Charakteren und Erlebnissen geschrieben. Deutlich genug treten diese beiden Gruppen auseinander.

In der Tat ist sein Gesamtwerk in sich so verschiedenartig, daß man sich längst gewöhnt hat, es nach einem oder dem andern Prinzip zu sondern. Die Dreiteilung in Sittenstücke, Intriguenstücke, Charakterstücke ist in Frankreich üblich geworden. Bei uns unterscheidet man meist die Charakterlustspiele von den Possen. Es ist hier nicht meine Absicht, diese Gruppierungen zu kritisieren und eine neue vorzuschlagen; nur soviel sei bemerkt, daß der philosophische Gehalt im Gesamtwerk sehr ungleich verteilt ist. Weltanschauung mit einer gewissen Breite wird vom Dichter mit Bewußtsein angedeutet in vierzehn Stücken: *Précieuses ridicules*, *École des maris*, *Fâcheux*, *École des femmes* und *Critique de l'École des femmes*, *Impromptu de Versailles*, *Tartuffe*, *Don Juan*, *Misanthrope*, *Avare*, *Bourgeois gentilhomme*, *Comtesse d'Escarbagnas*, *Femmes savantes* und *Malade imaginaire*. Dabei ist bemerkenswert, daß das philosophische

[1]) Vgl. Faguet (XVII[e] siècle, S. 290): *„Sans doute M. a soutenu des thèses, et la moitié des ses pieces sont des pièces à thèse."* Und Brunetière (*Études crit.* IV, S. 182): *Ses comédies ne sont pas tout à fait des thèses, mais elles ne sont pas très éloignées d'en être.*

Element nicht gleichmäßig alle diese Stücke durchdringt. Oft beschränkt es sich auf einige Szenen, so in der *École des maris* auf die drei ersten Szenen des ersten Aktes und auf die achte Szene des dritten; im übrigen kann das Werk noch als konventionelle Komödie der Überlistung gelten. Ebenso sind in der *École des femmes* nur die Szenen I, 1; III, 2 und 3; IV, 8; V, 4 philosophisch ausgearbeitet.

Als bloße Unterhaltungsstücke ohne reicheren gedanklichen Gehalt kann man zehn andere bezeichnen: *Étourdi, Dépit amoureux, Princesse d'Élide, Mélicerte, Pastorale comique, Sicilien, Amphitryon, Amants magnifiques, Psyché* und *Fourberies de Scapin.* Nicht ohne Erstaunen sieht man den Dichter in dem letzten zu seinen eigenen Anfängen und damit zur Spitzbubenkomödie der Italiener zurückkehren. Die leichtsinnigen Söhne und geizig-eigenwilligen Väter hatten ihm früher willkommenen Anlaß geboten, auf das Erziehungsproblem einzugehen. Nun aber läßt er ruhig und ohne daran Anstoß zu nehmen, die Ungeheuerlichkeit bestehen, daß der junge Léandre von seinem Vater unter die *direction* des Spitzbuben Scapin (ursprünglich des Haussklaven!) gestellt worden ist (I, 2). Vertiefte Kunst verrät dort nur die Haltung der Hiacinte bei ihrem ersten Auftreten (I, 3). Aber gelegentlich hat sich auch in Stücke wie *Princesse d'Elide* und *Amphitryon* etwas aus der Weltanschauung des Dichters eingeschlichen: so die Verspottung des Astrologen als eines *imposteur*, und der Zweifel, den die Freidenker Amphitryon und Naucrates an den *charmes de Thessalie* zu äußern wagen (III, 1; III, 5).

Zwischen beiden Gruppen mitten inne steht eine kleinere dritte, worin sich neben dem konventionell-stofflichen gelegentlich das persönlich-philosophische Element geltend macht. Dahin gehören *Sganarelle*, worin das Bildungsproblem der *Précieuses ridicules* noch einmal anklingt, *Dom Garcie de Navarre*, im besonderen auch *Mariage forcé* (mit den beiden ersten

Szenen), *Georges Dandin*, und die drei Satiren auf die Schulmedizin: *Amour médecin, Médecin malgré lui, Monsieur de Pourceaugnac.* Selbstverständlich ist eine strenge Scheidung nicht möglich, übrigens auch nicht notwendig. Man kann im einzelnen Fall über das Mehr oder Weniger an philosophischen Gehalt und die Zuteilung an eine Gruppe unsicher bleiben. Meine Absicht war nur die, gleich zu Anfang anzumerken, daß für den Nachweis der philosophischen Entwicklung des Dichters seine Werke von höchst ungleichem Werte sind.

Wenn wir soeben schlechthin von Thesenstücken, oder besser „Weltanschauungsstücken" gesprochen haben, so sollte damit nicht etwa der Irrtum geweckt werden, daß dieser philosophische Gehalt für den Betrachter mit Evidenz herausspringe. Nichts ist schwieriger und mißlicher, als die Weltanschauung eines Dichters, und zumal eines dramatischen, aus den Werken allein, ohne die Hilfe anderer authentischer Zeugnisse, zu erschließen. Und leichter noch wird das im ernsten Drama, wo von jeher der Dichter seine positive Meinung durch die Handelnden aussprechen lassen konnte. Aber im komischen Drama erblicken wir eigentlich immer nur ein Negativ. Was Molière als lächerliche Unnatur seinen Zuschauern preisgeben wollte, wird uns in jeder Szene mit aller Deutlichkeit gezeigt. Aber nur mühsam können wir die positiven Wertbegriffe erschließen, an denen er jene falschen Werte gemessen hat.

Zwar läßt er gelegentlich von einer Person diese Werte unmittelbar aussprechen. Aber allzu viele Äußerungen darüber mußten in der Komödie stören und haben in der Tat die komische Wirkung einiger Szenen beeinträchtigt. Hier war dem Künstler äußerste Zurückhaltung künstlerische Pflicht. Wir bemerken in den letzten Werken eine gewisse Zunahme solcher mehr positiver Charaktere und Szenen. Die Welt-

anschauung drängt sich besonders in den beiden letzten Stücken rücksichtsloser als früher zur Aussprache, nicht immer zum Vorteil der künstlerischen Wirkung.

Doch ich höre bereits einen Einwand: hat denn Molière nicht seine *raisonneurs* als Sprachrohre seiner Philosophie, so den Cléante im *Tartuffe,* den Clitandre in den *Femmes savantes,* den Béralde im *Malade imaginaire?* Macht er nicht reichlichen Gebrauch von diesem Auskunftsmittel, so daß wir heute nur seine *raisonneurs* zu befragen haben, um seine Meinung zu erfahren? Molière, so müssen wir antworten, war kein Dumas fils oder Hervieu. Er schrieb kein Thesenstück im Sinne des 18. oder 19. Jahrhunderts. Denn er war viel zu sehr Künstler, um sich der gefährlichen Hilfe der Sprachrohre so ausgiebig zu bedienen, wie es der Literarhistoriker heute für seine Zwecke brauchen könnte. Übrigens sind einige seiner *raisonneurs,* wie Brunetière richtig bemerkt hat, nur scheinbare Sprecher des Dichters. Dieser war meist Künstler genug, um Wert und Unwert nach beiden Seiten zu verteilen: so kann z. B. Philinte ebensowenig wie Alceste als voller Vertreter seiner Lebensweisheit gelten.[1]) Übrigens hat er es einmal für nötig gehalten, ausdrücklich davor zu warnen, daß man die Personen, die er reden lasse, für ihn selber nehme: Uranie in der *Critique* 6: *Ne voyez vous pas que c'est un ridicule qu'il fait parler?*

Wenn also die *raisonneurs* nur mit Vorsicht verwertet werden können, so kommt uns der Dichter dafür zu Hilfe durch zahlreiche Hinweise und Winke, durch die er sich selber in den *Préfaces,* in der *Critique de l'École des femmes* und im

[1]) Vgl. auch Perrens (Libertins S. 352): *Il n'a que deux procédés quand il veut faire entendre le langage de la raison: ou il le met sur les lèvres de ses „raisonneurs", ou il le fait ressortir des exagérations contradictoires de deux personnages, là Philinte et Alceste, ici Sganarelle et Don Juan. La vérité apparaît alors chez lui comme une résultante . . .*

Impromptu de Versailles vor Mißverständnissen zu schützen suchte. Trotz alledem kann es bei manchem Stück, und besonders dem *Tartuffe*, *Don Juan* und *Misanthrope*, fast unmöglich scheinen, mit Sicherheit herauszufinden, was der Dichter darin klar gedacht hat und deutlich hat sagen wollen. Beweis dafür ist der endlose Streit der Gelehrten. Aber das gilt nur, so lange wir jedes Stück für sich allein betrachten und aus der chronologischen Kette loslösen, in der es ein festes Glied bildet.

Wie jeder große Dichter sein Lebenswerk aus dem Gehalt seines geistigen Lebens als fortlaufende Einheit erzeugt, so stellt sich auch Molières Gesamtwerk trotz aller Verschiedenheiten als ein Ganzes dar, dessen Teile sich aufeinander beziehen und gegenseitig erläutern. Ich möchte annehmen, dem Dichter selbst war etwas davon bewußt geworden: denn er liebt es, seine früheren Werke in späteren zitieren zu lassen.[1]) Bei Molière zeigt sich dieses kontinuierliche Schaffen auch darin, daß er in merkwürdiger Weise die Methode handhabt, kleine Charakterskizzen für eine spätere Ausführung als Vorwurf voraus zu nehmen. So haben die *Fâcheux* als eine Art Vorarbeit zum *Misanthrope* gedient. Und berühmt ist die glänzende Stelle im *Impromptu de Versailles* 4, wo der Dichter für später noch so und so viele neue Charaktertypen in Aussicht nimmt. Dort sagt er selber in eigener Person: *Crois-tu qu'il ait épuisé dans ses comedies tout le ridicule des hommes .... n'a-t-il pas encore vingt caracteres de gens*

---

[1]) So vergleicht Philinte den Alceste und sich selber (Mis. I, 1) mit den beiden Brüdern Sganarelle und Ariste in der *École des maris: Et crois voir en nous deux, sous mêmes soins nourris, Ces deux frères que peint l'École des maris Dont . . .* Worin Alceste ihn unterbricht: *Mon Dieu! laissons là vos comparaisons fades!* Und Béralde sagt zu seinem Bruder Argan (*Mal. imag.* III, 3): *j'aurois souhaité de pouvoir un peu vous tirer de l'erreur où vous estes, et pour vous divertir, vous mener voir, sur ce chapitre, quelqu' une des comedies de Molière.*

où il n'a point touché? Und er skizziert sofort fünf Porträts, deren einen Teil er bald nachher im Misanthrope ausführen wird.

Der junge Jean Poquelin wurde hineingeboren in eine Zeit des regsten geistigen Lebens. Seit in Frankreich ein Rabelais und Montaigne gelebt und gewirkt hatten, waren alle, die denken wollten und mußten, in heftige Bewegung geraten. Das Streben nach Erneuerung, die Lust am Wirken und Schaffen, diese Grundstimmung der italienischen Renaissance, hatte sich einer Reihe der bedeutendsten Köpfe auch in Frankreich bemächtigt. Und vermöge der eigentümlichen Anlage dieser Nation äußerte sich dieses Ringen um eine neue Kultur weniger in mystischer Begeisterung (wie in einem Giordano Bruno), als vielmehr in einem kritischen und doch fruchtbaren Skeptizismus. Die Gebundenheit der Welt an die alten kirchlichen Denk- und Lebensformen war für diese Kreise endgiltig zerbrochen. Mit freudigem Stolz wurde Leben, Welt und Natur bejaht, und das Paradies im Diesseits gesucht und gefunden. Die Gemütsstimmung und Denkweise der besten Männer des Altertums wurde wiedergeboren, nicht aus dem Studium der neuentdeckten und nach langer Zeit wieder verstandenen Handschriften, vielmehr aus dem Geiste verwandter Persönlichkeiten. Die alten Schriften halfen aber kräftig mit, dem neuen Geschlecht Klarheit über sich selbst und Befestigung im eigenen Streben zu gewinnen.

In den letzten Jahren ist über Begriff und Namen der Renaissance vieles veröffentlicht worden.[1]) Schwerlich läßt sich eine so machtvoll und mannigfaltig hervorbrechende Bewegung, die von so verschiedenen Persönlichkeiten getragen

[1]) Ich nenne u. a. Konrad Burdachs fördernden Aufsatz über „Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation" (Sitz.-Berichte d. k. pr. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl. XXXII, 1910, S. 594—646).

war und deren innerste Kraft auf die Selbstbefreiung der Persönlichkeit hintrieb, in Worte fassen, die als Begriffsbestimmung gelten könnten. Aber ein gemeinsames Merkmal läßt sich doch angeben, an dem sich die Männer und Frauen der Renaissance untereinander erkannten, in Italien so gut wie in Frankreich oder Deutschland: es ist die Selbstgewißheit und das Kraftbewußtsein des freien Denkens und freien Wollens, das sich losmacht von dem Zwang eines jeden korporativen Verbandes, von dem der Kirche sowohl wie dem der patriarchalischen Familie. Pierre Charron, der französische Philosoph, an dem sich Molières Lehrer Gassend zuvörderst gebildet hat, drückt das so aus: *liberté de l'esprit tant en jugement qu'en volonté;* oder genauer, wobei sich die Einwirkung seines Freundes Montaigne verrät: *parfaite liberté de jugement, juger de tout, ne juger rien, estre universel.*

Neben den frommen Christen als Menschheitsideal stellte man in Frankreich seit Montaigne, in der Praxis wie in der Theorie, das Ideal des höfisch gebildeten, aufgeklärten Mannes von Welt, des *homme de bien.* Dieser hatte seine Vorgänger im Frauendiener der Provenzalen und im Cortigiano des Grafen Castiglione. Es war durchaus ein aristokratisches Bildungsideal, aber nicht im Sinne der Geburt, sondern eines Bildungsadels, der erworben wurde im feinen Umgang der guten Gesellschaft. So läßt Molière den Don Juan (V, 2) in seiner berühmten Schilderung der *hipocrisie* ausrufen: *le personnage d'homme de bien est le meilleur de tous les personnages qu'on puisse jouer aujourd'hui!* Und solche *hommes de bien* läßt er allenthalben auftreten, Männer von Adel oder aus angesehener bürgerlicher Familie. Es sind die Cléante, Clitandre, Ariste, die er den rückständigen bürgerlichen Hausherren als Schwäger, Schwiegersöhne oder Brüder und zugleich als Vertreter einer zeitgemäßen Weltanschauung an die Seite

stellt. Man weiß, daß in der neuen Geistesbildung von Anbeginn künstlerische Bedürfnisse und Neigungen machtvoll mitwirkten. Seit die Philosophen der Renaissance, zuerst in Italien, die Einheit von Mensch, Gott und Natur mehr ahnten und fühlten als zu erkennen vermochten, war ästhetische Begeisterung und Intuition in dieser Popularphilosophie immer lebendig geblieben. Die Besten einer neuen Jugend waren erfüllt und getragen von dem leidenschaftlichen Drang, Großes und Starkes zu erleben, und sie lernten damals die innere und äußere Welt, Mikrokosmus und Makrokosmus, mit neuen Augen betrachten. Auch im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts waren die Männer der freimütigen Kritik und überlegenen Polemik, Montaigne und Rabelais so gut wie Molière, vor allem andern starke künstlerische Persönlichkeiten.

Das vornehmste Interesse dieser Franzosen richtete sich aber nicht wie bei Italienern und Deutschen auf das astronomische Weltall und auf die Stellung des Menschen in der Natur und im Universum, sondern vorzugsweise auf den Menschen, als den Mikrokosmus. Der erschien als das Wunder der Wunder, mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Individualitäten, mit der Unberechenbarkeit seiner Gefühlsausbrüche und Willensentschlüsse. Dabei wirkte entscheidend ein die stoische, zum Gemeingut des späteren Altertums gewordene Auffassung von der menschlichen Vernunft als einem Teile der göttlichen Weltvernunft. Durch seine Vernunft hat der Mensch an der Gottheit teil, ist selber göttlicher Art. Darum hat in der Renaissance der Mensch als Vernunftwesen sich selber heilig gesprochen und glaubt nun an die Güte seiner Natur. Vorbei ist die Lehre von der Erbsünde, von der *natura vitiata*, die nur durch die vermittelnde Gnadenanstalt der Kirche gerettet werden kann. Nachdem der irdische Mensch in sich selber die Kraft der Gottheit entdeckt hat, kennt er nichts Anziehenderes, als sich selber mit aller Gründ-

lichkeit zu studieren. Statt sich zu vergessen oder zu verachten, statt sich der vom Erlöser verkündeten väterlichen Gottheit bußfertig hinzugeben, versenkt er sich mit ehrfürchtigem Bewundern oder erschrockenem Staunen in die Geheimnisse und Wunder, die eine Menschenseele birgt. Und in Frankreich zumal, seit dem 16. Jahrhundert, wächst und schwillt mehr und mehr an eine gewaltige Literatur über menschliche Charaktere, Passionen und Temperamente. Die Werke der Alten, Theophrast voran, werden erklärt und kommentiert; aber das Wesentliche war und blieb doch das, was man an sich und der Mitwelt prüfend beobachtete und sorgfältig niederschrieb. Auch hierin behauptet Petrarca seinen Platz als ältester großer Mensch der Renaissance. *„La vraye science et le vray estude de l'homme, c'est l'homme"* so schrieb im Vorwort seiner berühmten und vielgelesenen *Sagesse* der oben erwähnte Pierre Charron. Und genauer führte er das aus (II, I, S. 313): *L'homme cognoist mieux toutes autres choses que soy. O misere! ô insipience! Pour estre sçavant en ceste part, faut cognoistre toutes sortes d'hommes, de tous airs, climats, naturels, aages, estats, professions, leurs mouvemens, inclinations, actions, non seulement publiques, c'est le moins, elles sont toutes feintes et artificielles, mais privees, et specialement les plus simples et naïfves, produites de leur propre et naturel ressort.* Fast glaubt man im Tagebuch eines dramatischen Dichters zu lesen, wenn man weiter findet (l. c. II, III, S. 351): *„Les actions de vertu ne sont souvent que masques, elles en portent le visage, mais elles n'en ont pas l'essence. .... car il se trouvera que le profit, la gloire, la coustume et autres telles causes estrangeres nous ont induit à les faire .... Il est donc tres dangereux de juger de la probité ou l'improbité d'un homme par les actions: il faut sonder au dedans quels ressorts causent ce mouvement et donnent le bransle .... il faut sçavoir le motif qui fait jouer*

les cordes, qui est l'ame et la vie, qui donne le mouvement à tout."

Das also war, um mit Taine zu reden, der *moment,* in den Molière hineingeboren wurde, ein Zeitpunkt reich an Förderung und zugleich verhängnisvoll. Gewiß macht der Moment keinen Dichter. Aber so nur konnte es geschehen, daß die Geisteskraft und Beobachtungsgabe des jungen Jean Poquelin früh geweckt und früh auf den Gegenstand hingelenkt wurde, dem alle Regsamen — die Geschichte redet nicht von den geistig Trägen und bloß Beharrenden — damals die gespannteste Aufmerksamkeit entgegenbrachten: nämlich die Darstellung menschlicher Charaktere. Und dabei führte und leitete ihn eine Philosophie, die er erlebte und ausbildete auf Grund von Anschauungen und Begriffen, die ihm zwar von Landsleuten und Zeitgenossen vermittelt wurden, aber vornehmlich in die Lehrsysteme Epikurs und der Stoa zurückreichten. Sein Geistesleben wurde genährt von dem Epikuräismus und Stoicismus, die eben damals in Leben und Lehre neu herausgearbeitet worden waren und im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts Lebensstimmung und Denkart zahlreicher und führender Geister ganz erfüllten und lenkten. Die Persönlichkeit Molières hat sich gewandelt und gefestigt unter einem eigentümlichen Ineinander- und Gegeneinanderwirken dieser beiden entgegengesetzten und doch nahverwandten Lebensrichtungen. Das zu zeigen, soll die nächste Aufgabe unserer Ausführungen sein.

Molières Lebenswerk weist nahe innere Beziehungen auf zu einigen Renaissancephilosophen seiner Zeit und Nation. Wir können seine zentralen Wertbegriffe kaum verstehen und schwerlich nach ihrer Bedeutung würdigen, solange wir sie isolieren. Notwendig bedürfen wir der Vergleichspunkte, um die Originalität und Kraft des Dichters richtig einzuschätzen. Diese historische Betrachtung soll gewiß nicht

in dem Sinne und mit der Absicht geschehen, die Philosophie eines großen Künstlers von der eines Gelehrten abzuleiten. Dafür erweist sie sich als viel zu selbständig und ist auch jedenfalls konsequenter und aufrichtiger als die eines Pierre Gassend oder Pierre Charron, die beide als korrekte katholische Priester lebten und starben. Aber jedenfalls können wir hoffen, dadurch den Lebenskreisen nahezukommen, in denen Molière sich gebildet hat, und damit eine Perspektive für ihn selber zu gewinnen. Zum mindesten werden uns diese Philosophen der Schule zur Illustration seines Lebenswerks dienen, das zu seiner Aufklärung gar sehr solcher Parallelen bedarf. Wer aber mit Geringschätzung von einem Versuche urteilen sollte, Größeres mit Kleinerem zu vergleichen, dem können jene Männer als Folie dienen, auf der sich ihm das Bild seines Dichters um so heller abheben mag.[1])

Seit in der Renaissance der Versuch geschah, die antike Weltanschauung aus dem Leben heraus zu erneuern, traten uralte Typen der Lebensführung wieder erkennbar hervor: der Epikuräer und Stoiker, der Pantheist und Platoniker, der Skeptiker und Atheist. Wir meinen hier mit diesen Namen nicht sowohl die Lehrmeinungen der Stifter dieser Philosophenschulen, als vielmehr gewisse Lebensstimmungen und Denkrichtungen, die überall wiederkehren, wo es denkende Menschen gibt. Nicht als ob so mannigfaltige Denkarten nicht schon früher vorhanden gewesen und von einzelnen oder mehreren gepflegt worden wären. Aber die Kirche mit ihrer gewaltsam autoritativen Weltanschauung hatte sie alle unter ihrem Zwang gehalten. Jetzt erst, nachdem durch das verständnisvolle Studium der antiken Philosophen ein jedes

[1]) Förderlich waren mir für das folgende besonders einige vorzügliche Arbeiten Wilhelm Diltheys im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. IV—VII. Ferner nenne ich außer den *Études critiques* von Brunetière noch Perrens, Les Libertins (Paris, Calmann-Lévy).

Ding sozusagen seinen Namen bekommen hatte, erhellte sich jedem der dunkle Drang in eine klare Erkenntnis des Gewollten; und jeder, der das Bedürfnis hatte, über Sinn und Wert des Lebens nachzudenken, konstituierte und formulierte sich seine Weltanschauung; und er verfuhr dabei je nach der Kraft, die in ihm wohnte, mit größerer oder geringerer Selbständigkeit. Am stärksten und häufigsten lebten Epikuräismus und Stoicismus wieder auf, zwei typische, ewig wiederkehrende Weltanschauungen. Sie waren praktisch vorhanden vor Zeno und Epikur und sind noch heute auch bei Menschen zu finden, die vielleicht nie etwas von ihrer dauernden hellenischen Ausprägung vernommen haben. Es will uns heute scheinen, als wären die beiden einander diametral entgegengesetzt. Das liegt zuvörderst an der sehr verschiedenen Haltung der Kirche, die stets die Epikuräer als ihre vermeintlich schlimmsten Feinde gehaßt und verfolgt hat, während sie dagegen in den Lehren der Stoa Verwandtes fand oder zu finden glaubte. So setzt auch Dante die Epikuräer, unter ihnen den Vater seines besten Freundes Cavalcanti und den von ihm hochgeschätzten zweiten Friedrich, in die Flammengräber der Stadt des Dis. Aber dem Stoiker Cato erweist er, als einem Selbstmörder, die Ehre, daß er ihn als Wächter am Fuß des Läuterungsberges eines hohen, von Gott ihm verliehenen Amtes walten läßt. Die Lehren des Epikur und der Stoa sind, wie Eduard Zeller sagt, „zusammengehörige Glieder einer Reihe, verschiedene Seiten eines und desselben Prinzips“. Beide Schulen traten von 300 ab hervor und wollten praktische Lebensweisheit erwerben und ermitteln, waren daher wesentlich auf die Ethik gerichtet. Beide betrachteten den Menschen zunächst psychologisch, d. h. als ein Naturwesen: die Natur war der Grundbegriff, von dem sie beide ausgingen (nicht ohne ihn sehr verschieden zu fassen). Ruhe des Gemüts (ἀταραξία) war

beiden Schulen das Ziel, wohin sie ihre Jünger führen wollten; und diese Ruhe und Sicherheit des Selbstbewußtseins lag ihnen in der Einsicht, in der Freiheit von Vorurteilen. Wer diese Einsicht erlangt hatte, den konnte man zu den Weisen zählen.

Auch für den Schüler Epikurs steht die geistige Lust über der sinnlichen. Das Höchste ist ihm, wenn die feingebildete Persönlichkeit sich selbst genießt, im Gemüt frei von Unruhe, im Körper frei von Schmerz. Aber höchstes Lebensgut ist ihm die Glückseligkeit, und die Tugend nur ein Mittel, zu jener zu gelangen. Und hier hat früh im Altertum die Verleumdung eingesetzt. Von der Volksmeinung und gegnerischen Philosophenschulen wurde der Irrtum verbreitet, ein Epikuräer sei ein gemeiner Sinnenmensch, und niederer Lebensgenuß gehe ihm über alles.

Im Gegensatz dazu galt von jeher als Merkmal des Stoikers seine schroffe, rigorose Moral, die er vom Cyniker übernommen hatte. Während der Jünger Epikurs sich durch nichts beschränkt fühlte, so daß sein Leben von aller äußeren Abhängigkeit und Störung frei verlaufen sollte, fragte der Stoiker immer zuerst nach der Bestimmung des Menschen und verlangte strenge Pflichterfüllung, Selbsterziehung und Höherbildung. Dem Epikuräer ist der Mensch eine Naturkraft, eine lebendige Energie; dem Stoiker ein Vernunftwesen, dem die Anlagen zu allen moralischen, religiösen, rechtlichen, politischen Lebensbegriffen angeboren sind, und dem damit die unendlich hohe und schwere Aufgabe geworden ist, Sittengesetz, Gottesbewußtsein, Recht und Freiheit aus sich selber zu entwickeln. Darum macht der Stoiker die strengsten Ansprüche an die andern und an sich selbst; er verlangt, daß niemand seiner persönlichen Würde durch feige Nachgiebigkeit etwas vergebe, und bleibt in seinen Forderungen unerbittlich.

Die hochentwickelte Kultur ihrer Zeit wurde von den beiden Schulen demgemäß sehr verschieden beurteilt. Freudig und dankbar genoß der Epikuräer, was Kunst und Gewerbefleiß ihm boten. Den Menschen der Urzeit malte ein Lukrez (V, 911) ohne alle Schönfärberei und Sentimentalität. Hingegen der Stoiker, auch hierin Erbe und Nachfolger des Cynikers, liebte es, alle verfeinerte Kultur zu tadeln und für den Niedergang der Sittlichkeit verantwortlich zu machen. Er behauptete, einen schlichten, ja rohen Kulturzustand vorzuziehen. (Dieser Gegensatz lebte später noch einmal auf zwischen Voltaire und Jean-Jacques Rousseau, und wurde mit anderem eine Ursache ihres unvermeidlichen Bruchs.) Zusammenfassend kann man sagen: die Weltanschauung des Stoikers ist streng ethisch orientiert, die des Epikur vorwiegend aufs Ästhetische gerichtet.[1])

Schon früh wurde an der epikuräischen Philosophie getadelt, daß es ihr an innerem Zusammenhang, an Konsequenz der Gedanken fehle. Und derselbe Vorwurf traf die Lehre der Stoa. Beidemal mit Grund. Hier wie dort war das Ziel eine Anleitung zum praktischen Leben. Ethik, Logik und Physik, die überlieferten drei Teile der Philosophie, waren nicht in ein widerspruchloses System eingefügt. Eben dadurch wurde den Römern ihr eklektisches Verfahren erleichtert und gewissermaßen nahegelegt. Cicero und Seneca, die beliebtesten Vermittler hellenischen Geistes an die Nachwelt, erlaubten sich allerlei unkritische Vermengungen; um so eher, da sie nicht imstande waren, den Griechen bis in die letzten Tiefen nachzufolgen. Übertroffen wurden sie im Eklekticismus

[1]) Auf einige weitere Unterschiede komme ich später noch zurück. Hier war für unsern Zweck nur eine Charakterisierung nach den Grundzügen nötig. An vielen Orten kann man sich über diese Dinge genauer belehren. Ich nenne u. a. Eduard Zellers Philosophie der Griechen, 3. Teil. 1. Hälfte.

nur noch von den Philosophen der Renaissance. Diese hatten den Mangel an historischer Kritik und die Neigung, die verschiedensten Autoritäten zu vereinigen, noch von der Scholastik übernommen, und waren überdies am Fortschritt zu kritischer Schärfe durch den mangelhaften Zustand der Überlieferung und die Unsicherheit der Attributionen nicht wenig gehindert. Darum machte sich im Zeitalter der Renaissance ein erstaunlicher Eklekticismus, fast möchte man sagen Synkretismus, breit. Nichts wäre irrtümlicher, als von einem Italiener oder Franzosen des 16. oder 17. Jahrhunderts die logische Geschlossenheit eines platonischen oder aristotelischen Gedankensystems zu erwarten. Solche Forderung ist unmöglich bei den Philosophen von Beruf, die uns zunächst beschäftigen. Vollends aber hieße es das Problem falsch stellen, wenn man bei Molière fragen wollte, ob er Epikuräer oder Stoiker gewesen sei. Nur um eine eigentümliche Verschmelzung von Elementen verschiedener Herkunft kann es sich bei allen diesen Männern handeln. Und bei jedem großen Dichter wird immer das Ganze als Ganzes sich darstellen, unbeschadet der Verschiedenartigkeit seiner Teile.

Reden wir zuerst von Pierre Gassend (1592—1655), dessen Privatunterricht Molière genossen haben soll, und sehen wir nach, ob sich zwischen dem, was wir von ihm wissen und haben, und dem Gesamtwerk des Dichters irgendwelche Übereinstimmungen oder Beziehungen auffinden lassen. Man weiß, daß dieser zu seiner Zeit und wieder neuerdings[1]) hoch-

---

[1]) Die Philosophie von Pierre Gassend ist noch in neuester Zeit mehrmals dargestellt worden. Ich habe benutzt Paul Pentzig, P. G.s Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie. Bonn 1908. — Derselbe, Die Ethik Gassendis und ihre Quellen. Bonn 1910 (Renaissance und Philosophie, herausgegeben von Adolf Dyroff, Heft 1 u. 2). — Hermann Schneider, Die Stellung Gassendis zu Descartes. Leipziger Diss. Halle a. S. 1904. — Adalbert Pfeiffer, Die Ethik des Peter Gassendi, dargestellt und nach ihrer Abhängigkeit von dem Epikureismus untersucht

geschätzte Philosoph Leben und Lehrsystem des Epikur mit großer Sorgfalt aus allen ihm zugänglichen Quellen ans Licht gezogen und sich auch in seinem eigenen Lehrsystem eng an diesen angeschlossen hat, doch nicht ohne eklektisch aus Aristoteles und der Scholastik allerlei, gelegentlich auch aus der Stoa ihren Naturbegriff herüberzunehmen. Seine Hauptwerke sind das *Syntagma Epicuri* (Im Haag 1659) und das posthume *Syntagma philosophiae* (ich benutze die Florentiner Ausgabe). Es ist nicht der Ort und es fehlt der Raum, seine Philosophie hier darzustellen. Vielleicht komme ich ein anderes Mal darauf zurück. Hier sei zunächst bemerkt, daß mir eine eingehende Lektüre seiner Werke durch Molière wenig wahrscheinlich geworden ist. Denn abschreckend wirkt heute und wirkte wohl auch damals die seltsam schwulstige Rhetorik seines Stils, *ventosa quaedam loquacitas.* Dagegen wäre es wohl möglich, daß Gassend durch persönlichen Unterricht, etwa durch eine Erklärung des Lukrez, nachhaltig auf die Bildung des Jünglings eingewirkt hätte: Pendzig sagt von ihm: „Gassendi war ganz Persönlichkeit". Als Jugendsünden hatte er Versuche im Lustspiel auf dem Gewissen; vielleicht verdient diese Tatsache hier angeführt zu werden. Bougerel (S. 5) berichtet von ihm aus seiner Schülerzeit: *„Il composa aussi dans ce tems-là des espèces de comédies mêlées de prose et de vers que les jeunes écoliers récitoient au carnaval dans les maisons des principaux de la ville."*

Immerhin der Erwähnung wert erscheint mir eine Reihe Übereinstimmungen zwischen dem Gelehrten und seinem Schüler. Aber gern räume ich ein, daß nicht alle gleiches Gewicht haben, daß jede einzelne für sich allein nichts

---

Erlanger Diss. Borna-Leipzig 1908. — Von älteren Arbeiten waren mir zugänglich: P.-Felix Thomas, La philosophie de Gassendi. Paris, Alcan 1889. — [Père Bougerel,] Vie de Pierre Gassendi. Paris 1737 [Exemplar in Berlin].

beweisen könnte. Allerdings, wenn wir alle zusammennehmen, sind sie geeignet, die Wahrscheinlichkeit persönlicher Einwirkung zu erhöhen. Gassends erstes Werk, das viel Aufsehen machte, waren die *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (I, 1624): der *docteur aristotelicien*, *Pancrace*, in *Mariage forcé*, geht über den traditionellen philosophischen Pedanten (z. B. den *docteur* in der *Jalousie du Barbouillé*) weit hinaus und gleicht fast einer Dramatisierung solcher Polemik. Weiter könnte man fragen: existiert ein Zusammenhang zwischen Gassends zweiter großer Streitschrift *Epistolica exercitatio adversus Fluddum* (1631), der an Alchemie und Astrologie glaubte, und *Psyché*, worin mit Molières Nachdruck erzählt wird, wie ein Astrologe als Betrüger entlarvt wird? Und ferner: hat vielleicht die dritte große Streitschrift des Gassend, die *Disquisitio metaphysica Gassendi adversus Cartesium* (1642) indirekt ihre Spuren hinterlassen in den *Femmes savantes*, wo der Dichter sich über den Spiritualismus des Descartes recht ernsthaft lustig macht? Auch kann man fragen: liegt ein Zusammenhang vor zwischen der Kritik der *Meditationes* des Descartes, wo *le doute méthodique* als Ausgangspunkt angegriffen wird, und dem *Marphurius, docteur pyrrhonien?* Ich denke aber dabei hier an Beziehungen weniger zu den Werken selbst als an Erinnerungen aus dem persönlichen Unterricht. Auffallender ist, daß Gassend, der oft über die vermeintliche Kunst der Ärzte zu spotten liebte,[1]) u. a. die Lehre von den *facultates et qualitates occultae* der Dinge befehdete: dieselbe Lehre, die im *Malade imaginaire* (3. *intermède*) verlacht wird: *Si l'opium fait dormir, c'est qu'il possède une vertu dormitive.* Weiter dürfte bemerkenswert sein, daß Gassend in seiner Kritik der *Meditationes* dem

[1]) Vgl. Syntagma Epicuri III, 8: *Medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valetudinis causa probamus . . .*

Descartes vorwarf, er habe den einzigen haltbaren Gottesbeweis, den aus den *causae finales*, systematisch ausgeschlossen: Molière läßt den Sganarelle eben diesen Beweis gegen Don Juan anwenden. Auch bekennt sich Gassend (Ethica II, 1) zu des Aristoteles Formulierung der Tugenden als eines *μέσον*: *Virtus est habitus medius inter duos vitiosos*: wozu man Cléante im *Tartuffe* vergleichen kann. — Wie man über diese Gegenüberstellungen denken mag, jedenfalls konnte ein werdender dramatischer Dichter viel von einem Philosophen lernen, der das Studium der *passions* zu seinem Hauptgegenstand gemacht hatte: *nul avant lui n'avait étudié avec autant de méthode et de profondeur les passions de l'âme, et il est le premier qui ait ébauché la science du caractère* (Thomas S. 194). — Die Verbindung gewisser Leidenschaften, das Vorherrschen einiger wenigen und Zurücktreten der anderen, machen nach ihm den individuellen Charakter aus (II, 503, 597 ff.). — Die Ethik des Philosophen ist intellektualistisch wie diejenige des Dichters: die Sünde entsteht im Grunde durch eine Verirrung des Intellekts, ist eine Art Unvernunft. — Höher noch als die *raison* stellte Gassend im Streitfall die *expérience* (wie Vives, Bacon, Hobbes): unermüdlich solle man die Erfahrung befragen, und stets genau beobachten. — Wie Epikur erklärte er alles aus mechanischen Ursachen, so auch den Einzelmenschen aus seinen natürlichen Kräften, befreit von allen transzendentalen Mächten und rein auf sich selbst gestellt. Denn allem voran ging auch ihm das Bestreben, die Einzelmenschen allein als das ursprünglich Wirkliche darzustellen. Man sieht, es fehlt nicht an Übereinstimmungen zwischen dem großen Komiker und dem Erneuerer der epikuräischen Philosophie, der sein Lehrer gewesen sein soll.[1])

[1]) Vielleicht verdient hier noch zur Charakterisierung beigefügt zu werden, was Schneider (S. 63) sagt: „Das Naturgemäße und Menschenwürdige wird schon Schlagwort: Gassendi trinkt halblaue Getränke und

Pierre Gassend bekannte von sich, daß zwei Männer durch ihre Werke ihn in der Jugend von den Vorurteilen der Scholastik befreit und zum Studium der Natur ermutigt hatten: der Spanier Luis Vives und der Franzose Pierre Charron (1531—1643). Dieser ist der berühmte Verfasser des in flüssigem Französisch geschriebenen Buches *De la Sagesse.*[1]) Charron war mit Montaigne befreundet, und zeigt sich von diesem so stark beeinflußt, daß Brunetière ihn den Plagiator Montaignes nennen konnte. Sein Buch enthält eine praktische Ethik und Politik (die ja seit Platon vereinigt waren) für den *homme de bien,* den gebildeten Mann von Welt, der abseits von der *opinion populaire* und dem *vulgaire* ein Weiser werden will. Dieser *sage* ist aber nichts anderes als der stoische Weise in der Variation eines aufgeklärten Franzosen des 16. Jahrhunderts. Besonderer Nachdruck wird gelegt auf die sittliche Autonomie der menschlichen Vernunft, diese Hauptlehre der Stoa. Mit strenger Systematik behandelt Charron in drei Teilen die Beschreibung des Menschen (Physiologie und Psychologie), der Ethik allgemeinen Teil als Grundlegung, und die einzelnen Tugenden als deren speziellen Teil. Trotz der scheinbaren Pedanterie schreibt er mit begeisterter Hingabe an das Kulturideal der Renaissance. Wir erkennen bei näherer Kenntnis des Buches, daß wir es mit einem nahen Geistesverwandten Molières zu tun haben. Die höchst bemerkenswerten Abschnitte über den Naturbegriff und über die Gefährdung der Sittlichkeit durch die Religion werden

---

ißt fast nur Gemüse, weil das naturgemäß sein soll: er preist die Tiere glücklich, die keine falsche Ernährung verdirbt, kein trügender Verstand zur Auflehnung gegen die Natur treibt . . . Die Natur ist gut, sie gibt zu nichts die Lust, wozu sie die Fähigkeit versagte. Den Prediger naturgemäßer Lust, Epikur, den Menschen, „rettet" Gassendi, nicht ohne einen verächtlichen Blick auf die Feinde unschuldiger Lust, die Stoiker, zu werfen, die Übermenschen fordern und Unmenschen oder Heuchler sind."

[1]) Ich benutze die ältere, ungekürzte Ausgabe Rouen 1623.

wir am geeigneten Ort noch zitieren. Hier möchte ich anführen, was er wiederholt über seine Weltweisheit im Gegensatz zur christlichen Theologie mit großem Freimut ausführt. Obwohl er, als Priester der römischen Kirche, von der theologischen Wissenschaft stets mit scheinbarer Hochschätzung redet, läßt er doch alsbald durchblicken, bei welcher Art Weisheit seine Sympathien sind. Er macht es dem, der zwischen den Zeilen zu lesen versteht, deutlich genug, daß er zur *opinion commune et vulgaire* auch die Lehren der scholastischen Philosophie gezählt haben will. Er sagt im Vorwort (S. 4 ff.): *C'est de l'humaine Sagesse que nostre livre traicte . . . La Theologie est plus chiche et taciturne en ceste part, visant principalement au bien et salut eternel de chacun. D'avantage, les Philosophes la traictent plus doucement et plaisamment, les Theologiens plus austerement et sechement . . . Et de fait la vertu et probité des Theologiens est toute chagrine, austere, subjecte, triste, craintifve, et populaire: la philosophique, telle que ce livre enseigne, est toute gaye, libre, joyeuse, relevée, et s'il faut dire, enjouée, mais cependant bien forte, noble, genereuse et rare. Certes les Philosophes ont esté excellens en ceste part, non seulement à la traicter et enseigner, mais encore à la presenter vivement et richement en leurs vies nobles et heroiques . . . Pour ces raisons je suy et employe en mon livre plus volontiers et ordinairement, les advis et dires des Philosophes, sans toutesfois obmettre ou rejetter ceux des Theologiens. . . . Si j'eusse entreprins d'instruire pour le cloistre, et la vie consiliaire, il m'eust fallu suyvre, „ad amussim", les advis des Theologiens; mais nostre livre instruit à la vie civile, et forme un homme pour le monde, c'est à dire à la sagesse humaine et non divine.* Und ferner (l. c. II, III, S. 352): *La preudhomie, communément estimée la vraye, tant preschée et recommandée du monde, de laquelle font profession expresse ceux*

qui ont le titre et la reputation publique d'estre gens de bien et les plus entiers, est scolastique et pedantesque, serve des loix, contrainte sous l'esperance et la crainte, acquise, apprinse et produitte de la consideration et submission des religions, loix, coustumes, commendemens des superieurs, exemple d'autruy, subjette aux formes prescriptes, feminine, paoureuse, et troublée de scrupules et de doutes. . . . La vraye preudhommie que je requiers en celuy qui veut estre sage, est libre et franche, masle et genereuse, riante et joyeuse, égale, uniforme et constante qui marche d'un pas ferme, fier, et hautain, allant toujours son train, sans regarder de costé ni derriere, sans s'arrester et alterer son pas et ses alleures pour le vent, le temps, les occasions qui se changent, mais non pas elle, j'entends en jugement et en volonté, c'est à dire en l'ame, où reside et a son siege la preudhommie. Diese wenigen Hauptstellen haben uns die Bekanntschaft eines hochinteressanten Menschen verschafft. Und sein Buch *De la Sagesse* war das eigentliche Lehr- und Erbauungsbuch der französischen Freidenker in den Jahren 1615—35.[1]) Daß Molière es gelesen hat, läßt sich nicht nachweisen. Im Inventar seiner Bibliothek ist es nicht genannt. Aber sehr wahrscheinlich wird uns im folgenden noch werden, daß er dieses neben Montaigne beliebteste philosophische Werk seines Bildungskreises nicht bloß gekannt, sondern eifrig gelesen hat. Doch möchte ich nicht allzu viel Gewicht auf diese Möglichkeit legen, sondern begnüge mich, später noch bemerkenswerte Äußerungen daraus zur Illustration Molièrescher Werke heranzuziehen.

Das Werk von Charrons Freund Michel Montaigne (1533—1592) hat Molière in seiner Bibliothek gehabt uud ohne Zweifel zur Hand genommen, wann er sich überhaupt Zeit zu ruhigem Lesen gönnen konnte. Die *Essais* ver-

[1]) Siehe Strowski, Pascal I², S. 165.

drängten seit 1635 Charrons *Sagesse* aus ihrer Ausnahmestellung als Hauptwerk, *„breviaire"*, der Freidenker in Frankreich. (Es war die 2. Auflage der von Mlle de Gournay zum Druck gebrachten posthumen Vulgata von 1595.) Auch zwischen Montaigne und Molière besteht eine unleugbare Geistesverwandtschaft, und faktische Beziehungen sind sehr wahrscheinlich. Bei Montaigne konnte der Komiker dieselbe Begeisterung für die Natur finden, für den stoischen ebensowohl wie für den epikuräischen Naturbegriff, bei ihm denselben ernstgemeinten Spott über *le siècle corrompu et ignorant* und über das Schauspielertum der meisten Menschen. Eine Studie über diese Beziehungen und ihre Art und Weise wäre anziehend genug.

In Molières Privatbibliothek befand sich vielleicht auch die Philosophische Enzyklopädie des La Mothe le Vayer, Prinzenerziehers und Vaters eines nahen Freundes (1588 bis 1672). Aus dessen Morallehre[1]) werden sich nachher einige bemerkenswerte Stellen anführen lassen, aus denen ein Licht auch auf des Dichters Absichten fällt. Von anderen Philosophen, die hier noch genannt werden könnten, sei nur noch François Bernier († 1688) erwähnt, der zusammen mit Chapelle, Molière und Cyrano de Bergerac an jenem Privatunterricht des Pierre Gassend teilgenommen haben soll. In der Tat stand Berner in nahem persönlichem Verhältnis zu diesem, dessen eifriger Bewunderer er war. Er machte dessen Philosophie später in den Kreisen der Freidenker bekannt und, wie man hinzufügen kann, genießbar durch den *Abrégé de la philosophie de Pierre Gassendi* (1678). Molière kann dieses Werk nicht mehr gekannt haben, aber die wesentlichen Meinungen des Verfassers können ihm früher aus per-

[1]) Ich benutze: Oeuvres de La Mothe le Vayer, tome VI, contenant la Géographie, la Rhetorique et la Morale du Prince. Paris 1669.

sönlichem Verkehr geläufig geworden sein. Bernier stützt sich darin ebensowohl auf Aristoteles und die Peripatetiker, und schreibt ein Buch für den *homme de bien*, nach Art von Charrons *Sagesse*. Er polemisiert darin lebhaft gegen die Stoiker, hält sich aber, so wenig wie die meisten anderen Philosophen seiner Zeit und Nation, frei von jener eklektischen Vermengung epikuräischer und stoischer Anschauungen, der wir auch bei Molière selber begegnen werden.[1])

Auf drei Wertbegriffe gründet sich die Weltanschauung Molières. Nach ihnen beurteilt er Menschen und Lebensverhältnisse. Wo er in der Gesellschaft diese seine höchsten Werte am meisten verkannt oder bedroht glaubt, da schafft er für seine Bühne typische Vertreter solches *défaut* und gibt sie dem Gelächter seines Publikums preis. Diese drei Werte sind: persönliche Freiheit, Natürlichkeit, vernünftig-sittliches Handeln. Ihnen stehen drei negative oder Unwerte gegenüber: Zwang, Unnatur, Unvernunft. Das erste Paar gegensätzlicher Lebensgrundsätze betrifft bei Molière vorzugsweise das Erziehungsproblem, das zweite das Bildungsproblem überhaupt, das dritte das sittliche Problem. Damit haben wir nur unter Stichworten verzeichnet, mit welchen Lebensfragen Molière als Philosoph sich auseinandergesetzt hat. Niemals reichen ja einzelne mißverständliche und oft mißbrauchte Worte aus, um den Reichtum aus dem Leben geborener und Leben weckender Gedanken ahnen zu lassen, die uns ein Dichter in bewegten Bildern menschlichen Handelns und Leidens zu lesen oder zu raten gibt. Molière, als der Dichter der Familie, führt uns hinein in einen erregten Kampf um alte und neue Lebensformen, alte und neue Erziehungsgrundsätze: hier Autorität, dort Individualität; hier Zwang (*contrainte*), dort Freiheit (*liberté*);

[1]) Ich benutze die Ausgabe Lyon 1684, Bd. VI u. VII.

hier Pflicht (*devoir*), dort Neigung (*inclination*); hier *vertu et rigueur*, dort *joie et honneur*; hier strenge Grundsätze, dort gefällige Nachsicht (*complaisance*); hier altväterische Beharrung in Sitte, Brauch und Tracht; dort Aufklärung und neue Mode. Die Jungen tadeln die Alten ob ihrer *austérité et farouche humeur*, die Alten die Jungen ob ihrer *douceur* und schelten sie *doucereux* oder gar *libertins*.

Der Dichter liebt es, einen rigorosen, unerbittlichen Vorkämpfer des Alten mit einem lebensfreudigen, anpassungsfähigen Vertreter des Neuen zu kontrastieren, der nachsichtig Menschen und Dinge zu nehmen weiß, wie sie sind, und sich in alles glücklich zu schicken versteht. So stehen einander gegenüber, in einer fortlaufenden Kette philosophischer Stücke, die Brüder Sganarelle und Ariste, die Freunde Arnolphe und Chrysalde, die Schwäger Orgon und Cléante, die Freunde Alceste und Philinte, die Brüder Chrysale und Ariste, Argan und Béralde. Keiner von beiden Teilen hat in allem, was er denkt und tut, völlig recht. Aber es kann nicht zweifelhaft sein und ist niemals ernstlich bestritten worden, daß im allgemeinen die Ariste und Cléante, die Aufklärer und Aufgeklärten, den Standpunkt des Dichters vertreten. Alle *contrainte* und *rigueur* gegen die persönliche Freiheit und Neigung ist seinem innersten Wesen so sehr zuwider, daß er für den in seiner Freiheit Bedrohten sogar ein *artifice*, eine Intrige, für erlaubt, ja geboten hält; was alles er sonst gemäß seinem Grundsatz der Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit aufs schärfste verurteilen mußte. So rettet sich die unschuldige Isabelle vor Sganarelle, die naive Agnes vor Arnolphe; Elmire entlarvt den Tartuffe und macht Orgon sehend; Ariste rettet Henriette vor der Werbung des Trissotin; Béralde hilft bei der List der Toinette mit, um Béline zu überführen und Angélique mit ihrem Cléante zu vereinen. Schon im Altertum galten die Epikuräer als die Philosophen der Aufklärung, und es

leidet kaum einen Zweifel, daß Molière als Verteidiger einer freien, aufgeklärten Jugend und als Gegner des strengen patriarchalischen Familienregiments anfangs epikuräische Gesinnung bekundet: man tue der menschlichen Natur keinen Zwang an, man habe Vertrauen zu ihr wie Ariste zu Leonor, und alles wird gut gehen. Freundschaftlich, opferwillig helfe man dem von Zwang Bedrängten, *„sans violence et sans trouble“* (wie Charron S. 349 sagt). Was der Dichter hier mit allen Waffen seines Witzes bekämpfte, das war die landläufige kirchlich-bürgerliche Familienmoral, die längst zur Konvention erstarrt und zur Lüge herabgesunken, nur noch dem Machtbedürfnis und Eigennutz des Familienoberhauptes zugute kam. Diese Moral erschien ihm unter dem historischen Bilde eines asketisch gefärbten und starke zynische Beimischung verratenden Stoicismus. Wenn man erwägt, daß damals die Diskussion über jenen fundamentalen Gegensatz der Stoa und Epikurs auf der Tagesordnung der denkenden Kreise stand, wird man nicht zögern, Molières grundsätzliche Stellungnahme als ein bewußtes Bekenntnis zur Weltanschauung Epikurs und seines Lehrers Pierre Gassend zu bewerten. Dafür spricht mit vielem andern auch der Umstand (auf den Strowski, Pascal I, S. 105 aufmerksam macht), daß Gorgibus der Célie (*Sgan.* 1) zur Lektüre durchweg Bücher zeitgenössischer stoischer Philosophen anempfiehlt. Die Stoiker aber galten zur Zeit, als die *École des femmes* auf die Bühne kam, schon lange als „archaisch und pedantisch“.

Freilich ist dabei nicht zu vergessen, daß auch stofflich dem jungen Dichter durch das Vorbild der *commedia dell' arte* dieser Gegensatz einer schrankenlosen Jugend und eines beschränkten Alters nahegelegt war. Schon dort lagen in zahlreichen Stücken zügellose Söhne und Töchter im Kampf gegen *pantalone, dottore* oder *capitano*; und der Kampf wurde meist durch spitzbübische Diener zu glücklichem Ende ge-

führt. In der griechisch-römischen Komödie waren diese Intriganten einst die Haussklaven gewesen. So gingen also Handlung und Charaktere in den ältesten Stücken auch des Molière nicht unmittelbar aus dem Leben hervor, sondern ruhten auf dem Grund antiker Bühnenkunst. Dafür ist ein typisches Beispiel seine älteste größere Komödie, der *Étourdi.* Durch die unermüdliche Findigkeit des Schelmen Mascarille behauptet der junge Schwätzer Lélie seine geliebte Célie trotz eines Nebenbuhlers und zweier Alten. Probleme der Lebensführung sind vom Dichter hier noch kaum berührt: es herrscht allein die Freude an einem bunten Durcheinanderwirbeln der überlieferten Typen. Nur einmal glaube ich eine Stelle zu finden, wo bereits das Spätere leise anklingt, wenn Mascarille zu Lélie sagt (*Étourdi* I, 1):

D'un censeur de plaisir ay-je fort l'encolure,
Et Mascarille est-il ennemy de nature?
Vous sçavez le contraire, et qu'il est tres-certain
Qu'on ne peut me taxer que d'estre trop humain.
Moquez vous des sermons d'un vieux barbon de pere;
Poussez vostre bidet, vous dis-je, et laissez faire.

Ebenso bedeutsam scheinen mir die Worte Valeres zu seinem Vater Polidor, nachdem er sich heimlich verheiratet hat (*Dépit amoureux* V, 6):

J'ay deu vous offencer, et je suis criminel
D'avoir fait tout cecy sans l'aveu paternel;
Mais, à quelque dépit que ma faute vous porte,
La nature toûjours se montre la plus forte.

Diese Stellen sind um so bemerkenswerter, da hier der Begriff der Natur beidemal noch der epikuräische zu sein scheint. In den *Précieuses ridicules* wie im *Sganarelle* macht sich der altväterische Spießbürger Gorgibus lächerlich, als er

gegen die Tochter sein väterliches Recht der Gattenwahl geltend macht. Lächerlich wird er sogar im ersten Stück, obwohl er dort gegenüber seinen preziösen und darum höchst unvernünftigen Töchtern, auch nach der Meinung des Dichters sachlich durchaus die Vernunft für sich hat. Gorgibus sagt dort zu Tochter und Nichte (*Préc. rid.* 4): *je veux estre maistre absolu, et, pour trancher toutes sortes de discours, ou vous serez mariées toutes deux avant qu'il soit peu, ou, ma foy, vous serez religieuses, j'en fais un bon serment.* Und hernach sagt derselbe zu Célie (*Sgan.* 1):

Vous pretendez choquer ce que j'ay resolu,
Je n'auray pas sur vous un pouvoir absolu,
Et par sottes raisons vostre jeune cervelle
Voudroit regler icy la raison paternelle? ....
Mais suis-je pas bien fat de vouloir raisonner
Où de droict absolu j'ay pouvoir d'ordonner?[1])

Im *Don Garcie de Navarre* vertritt Elvire vor Dom Sylve die Rechte des weiblichen Herzens mit Worten, die nachher noch oftmals bei Molière wiederkehren:

Peut-on estre jamais satisfait en soy mesme,
Lors que par la contrainte on obtient ce qu'on ayme?
C'est un triste avantage, et l'amant genereux
A ces conditions refuse d'estre heureux;
Il ne veut rien devoir à cette violence
Qu'exercent sur nos cœurs les droits de la naissance,
Et pour l'objet qu'il ayme est toûjours trop zelé
Pour souffrir qu'en victime il luy soit immolé.[2])

[1]) Ebenso verlangt in *Melicerte* (I, 5) Lycarsis umsonst von seinem Sohne Myrtil, daß er eine Nymphe heirate. — Dagegen läßt Aristione in den *Amants magnifiques* (III, 1 u. IV, 1) ihrer Tochter volle Freiheit der Gattenwahl.

[2]) Denselben Gedanken faßt in schlichte Prosa noch Isidore zu Don Pèdre im *Sicilien* 6.

Zum Austrag bringt Molière das Erziehungsproblem in den beiden *Écoles*. Und hier nimmt er so energisch selber Partei, daß niemand über die Tendenz der Stücke irgendwie zweifelhaft bleiben kann.

In der *École des maris* steht Sganarelle, als einziger aber angriffslustiger Vertreter des Alten, gegen eine Reihe der Jungen, die das Gegenspiel halten. Er selber fordert zu Beginn des Stückes (I, 1) den Bruder Ariste heraus mit der Frage:

Je voudrois bien sçavoir, puisqu'il faut tout entendre,
Ce que ces beaux censeurs en moy peuvent reprendre.

Worauf Ariste erwidert:

Cette farouche humeur, dont la severité
Fuit toutes les douceurs de la societé,
A tous vos procedez inspire un air bizarre,
Et jusques à l'habit, vous rend chez vous barbare.

Von diesem Bruder aber sagt Sganarelle nachher (I, 2):

Hé! qu'il est doucereux! c'est tout sucre et tout miel!

Über die verschiedene Erziehung ihrer zwei Mündel erklärt er dem Bruder (I, 2):

Vous souffrez que la vostre aille leste et pimpante,
Je le veux bien; qu'elle ait et laquais et suivante,
J'y consens; qu'elle courre, ayme l'oisiveté,
Et soit des damoiseaux fleurée en liberté,
J'en suis fort satisfait; mais j'entens que la mienne
Vive à ma fantaisie, et non pas à la sienne;
Que d'une serge honneste elle ait son vestement;
Et ne porte le noir qu'aux bons jours seulement;
Qu'enfermée au logis, en personne bien sage,
Elle s'applique toute aux choses du mesnage,
A recoudre mon linge aux heures de loisir,
Ou bien à tricoter quelque bas par plaisir.

Qu'aux discours des muguets elle ferme l'oreille,
Et ne sorte jamais sans avoir qui la veille.
Enfin la chair est foible, et j'entends tous les bruits;
Je ne veux point porter des cornes, si je puis,
Et comme à m'espouser sa fortune l'appelle,
Je pretens corps pour corps pouvoir respondre d'elle.

Und er schließt die Aussprache mit den Worten:

Non, la sagesse mesme
N'en viendroit pas à bout, perdroit sens et raison
A vouloir corriger une telle maison.
Isabelle pourroit perdre, dans ces hantises,
Les semences d'honneur qu'avec nous elle a prises,
Et, pour l'en empescher, dans peu nous pretendons
Luy faire aller revoir nos choux et nos dindons.

Im Monolog nachher dehnt er seine Klage auf die ganze neue Zeit aus, mit Worten, die wir später noch von Alceste hören werden (I, 3):

N'est ce pas quelque chose enfin de surprenant
Que la corruption des mœurs de maintenant?
Au lieu de voir regner cette severité
Qui composoit si bien l'ancienne honnesteté,
La jeunesse en ces lieux, libertine, absolue
Ne prend . . . Il faut sortir d'icy.
Le sejour de la ville en moy ne peut produire
Que des . . . Aux champs, grâces aux Cieux,
Les sottises du temps ne blessent point mes yeux.

Fest glaubt er an die guten Früchte seiner strengen Erziehung (II, 2—3):

Appellons Isabelle. Elle monstre le fruit
Que l'education dans une ame produit;

La vertu fait ses soins, et son cœur s'y consomme
Jusques à s'offencer des seuls regards d'un homme.

C'est un thresor d'honneur que j'ay dans ma maison.

Ma foy, les filles sont ce que l'on les fait estre.

Diesem Bruder als dem Narren hat Molière mit feiner Überlegung diesmal den wenig älteren als Weisen gegenübergestellt. Ariste verteidigt zunächst seine modische Kleidung und fröhliche Lebensart (I, 1):

C'est un estrange fait du soin que vous prenez
A me venir toûjours jetter mon âge au nez,
Et qu'il faille qu'en moy sans cesse je vous voye
Blasmer l'ajustement aussi bien que la joye,
Comme si, condamnée à ne plus rien cherir,
La vieillesse devoit ne songer qu'à mourir,
Et d'assez de laideur n'est pas accompagnée
Sans se tenir encor mal propre et rechignée.

Und des weiteren entwickelt er sein Programm zeitgemäßer Mädchenerziehung (I, 2):

Leur sexe ayme à jouir d'un peu de liberté.
On le retient fort mal par tant d'austerité,
Et les soins deffians, les verroux et les grilles
Ne font pas la vertu des femmes ny des filles:
C'est l'honneur qui les doit tenir dans le devoir,
Non la severité que nous leur faisons voir.
C'est une estrange chose — à vous parler sans feinte —
Qu'une femme qui n'est sage que par contrainte;
En vain sur tous ses pas nous pretendons regner,
Je trouve que le cœur est ce qu'il faut gagner . . . .
Mais je tiens sans cesse
Qu'il nous faut en riant instruire la jeunesse,

Reprendre ses defauts avec grande douceur,
Et du nom de vertu ne luy point faire peur.
J'ay souffert qu'elle ait veu les belles compagnies,
Les divertissemens, les bals, les comédies:
Ce sont choses, pour moy, que je tiens de tout temps
Fort propres à former l'esprit des jeunes gens;
Et l'escole du monde en l'air dont il faut vivre
Instruit mieux, à mon gré, que ne fait aucun livre.
Elle ayme à despenser en habit, linge et nœuds:
Que voulez vous? je tâche à contenter ses vœux,
Et ce sont des plaisirs qu'on peut, dans nos familles,
Lors que l'on a du bien, permettre aux jeunes filles ....
Enfin, c'est mon humeur, et j'en rends grace au Ciel:
Je ne suivrois jamais ces maximes severes
Qui font que les enfans content les jours des pères.

Er kann nachher mit Ruhe von sich behaupten (III, 5):

Moy qui dans toute chose ay, depuis son enfance,
Monstré tousjours pour elle entière complaisance,
Et qui cent fois ay fait des protestations
De ne jamais gesner ses inclinations.

Im gleichen Sinne hält die Schwester Leonor dem Sganarelle ihre Meinung vor (1, 2):

Voulez-vous que mon cœur vous parle net aussi?
J'ignore de quel œil elle voit tout cecy,
Mais je scay ce qu'en moy feroit la deffiance,
Et quoy qu'un mesme sang nous ait donné naissance,
Nous sommes bien peu sœurs s'il faut que chaque jour
Vos manieres d'agir luy donnent de l'amour. ....
Il s'y peut asseurer, mais sçachez que mon ame
Ne repondroit de rien si j'estois vostre femme.

Am deutlichsten wird die Zofe Lisette, als sie dem Herrn ihre Meinung sagt (I, 2):

En effet, tous ces soins sont des choses infames:
Sommes-nous chez les Turcs, pour renfermer les femmes?
Nostre honneur est, Monsieur, bien sujet à foiblesse,
S'il faut qu'il ait besoin qu'on le garde sans cesse.
Pensez-vous, après tout, que ces precautions
Servent de quelque obstacle à nos intentions,
Et quand nous nous mettons quelque chose à la teste,
Que l'homme le plus fin ne soit pas une beste?
Toutes ces gardes-là sont visions de foux;
Le plus seur est, ma foy, de se fier en nous:
Qui nous gesne se met en un peril extreme,
Et toûjours nostre honneur veut se garder luy-mesme.
C'est nous inspirer presque un desir de pescher
Que monstrer tant de soins de nous en empescher.

Isabelle entschuldigt sich vor sich selber, mit einer Klugheit, die des Dichters Absicht verrät, vor dem Publikum deren List zu rechtfertigen (II, 1 und III, 1):

O Ciel, sois-moy propice, et seconde, en ce jour,
Le stratageme adroit d'une innocente amour . . .
Je fais, pour une fille, un projet bien hardy;
Mais l'injuste rigueur dont envers moy l'on use
Dans tout esprit bien-fait me servira d'excuse.

Ouy, le trespas cent fois me semble moins à craindre
Que cet hymen fatal où l'on veut me contraindre,
Et tout ce que je fais pour en fuyr les rigueurs
Doit trouver quelque grace auprès de mes censeurs..

Besonders deutlich offenbart sich jener Gegensatz der Lebensführung im Dialog des Liebhabers Valere mit Sganarelle (École mar. I, 3):

Avouons que Paris nous fait part
De cent plaisirs charmans qu' on n'a point autre-part;
Les provinces auprès sont des lieux solitaires.
A quoy donc passez-vous le temps?
Sganarelle: A mes affaires.
Valère: L'esprit veut du relâche, et succombe par fois
Par trop d'attachement aux serieux emplois.
Que faites-vous les soirs avant qu'on se retire?
Sganarelle: Ce qui me plaist.
Valere: Sans doute, on ne peut pas mieux dire:
Cette reponce est juste, et le bon sens paroist
A ne vouloir jamais faire que ce qui plaist.

Endlich der Diener Ergaste weiß seinen Herrn Valere zu trösten (I, 4):

Apprenez, pour avoir vostre esprit raffermy,
Qu'une femme qu'on garde est gagnée à demy,
Et que les noirs chagrins des maris ou des peres
Ont tousjours du galand avancé les affaires.

Wenig mehr als eine verbesserte Auflage der *École des maris* ist die *École des femmes.* Hier, scheint es, kommt zu dem Problem, von dem wir hier handeln, nur das Motiv der Klostererziehung hinzu. Arnolphe hält das Spiel gegen Chrysalde, Agnes und Horace; er bekommt am Schluß Verstärkung durch Horaces Vater Oronte, der den Sohn mit der ihm unbekannten Tochter seines Freundes Enrique vermählen will. Aber man weiß, wie verhängnisvoll der Spott auf die Klostererziehung dem Dichter werden sollte; mit der *École des femmes* geriet er mitten hinein in die religiösen und politischen Kämpfe der Zeit. Er war so unvorsichtig gewesen, seine Karten aufzudecken und sehen zu lassen, was er tatsächlich gemeint hatte: *la vertu chagrine, austere, triste, craintive et populaire des Theologiens, le cloistre et la vie con-*

siliaire, la preudhommie scolastique et pedantesque, um mit dem römischen Priester Pierre Charron zu reden.

Auch auf den *Tartuffe* haben wir hier nicht näher einzugehen. Er wird uns in einem besonderen Abschnitt beschäftigen. Nur soviel sei bemerkt, daß auch darin die Parteien des Zwangs und der Freiheit sich gegenüberstehen: hier der genarrte Orgon, Tartuffe, Laurent, M^me^ Pernelle; dort der weise Cléante, die kluge Elmire, der hitzige Damis, der Liebhaber Valere, die energische Dorine; unfähig zum Widerstand gegen den Vater ist die willensschwache Mariane und sogar bereit, den Schleier zu nehmen. Wieder wie in den beiden *Écoles* dreht sich der Streit der feindlichen Gruppen vornehmlich um die grundsätzliche Frage, ob die Bälle, Besuche, Gesellschaften und der ganze, heitere und wohlanständige Lebensgenuß der guten Gesellschaft den *honnêtes gens* erlaubt sei oder nicht: die christliche Askese verbietet alles das noch weit schärfer als selbst der strengste Stoicismus.

Im *Don Juan,* dessen philosophisches Problem ebenso wie das des *Tartuffe* für sich allein steht, erinnert wenigstens das Brüderpaar Alonse und Carlos an die von Molière sonst beliebten Kontrastfiguren. So, wenn Don Carlos beschwichtigend zu Alonse sagt (III, 4): *Allons, mon frere; un moment de douceur ne fait aucune injure à la severité de nostre devoir.*

Aber nicht immer bekannte sich der Dichter mit solcher Entschiedenheit zu der Partei der persönlichen Freiheit und des heiteren Lebensgenusses. Eine eigentümliche Wandlung bereitete sich in ihm vor, die im *Misanthrope* vollzogen und in ihren ersten Spuren schon im *Mariage forcé* zu bemerken ist. In diesem übermütigen Fastnachtspiel schwärmt wiederum Sganarelle, ein von Molière geschaffener und von ihm selbst gespielter Typus des altväterischen Spießbürgers, für die gute alte Zeit und begehrt wieder ein bildsames junges Mädchen zur Ehe. Ihm zur Seite steht der Aristoteliker Pancrace, der

die schon öfter gehörten bekannten Worte ausruft (Sz. 4): *tout est renversé aujourd'hui, et le monde est tombé dans une corruption générale. Une licence épouvantable regne par tout* . . . Bei Gegenspiel und Gegenpartei stehen Sganarelles Verlobte Dorimène, ihr Bruder Alcidas und ihr Liebhaber Lycaste. Mit dreister Offenheit spricht sich Dorimène zu Sganarelle über ihre Ansprüche aus, und über die Erwartungen, mit denen sie in die Ehe treten will (Mar. 2): *la severité de mon pere m'a tenu jusques icy dans une sujetion la plus fâcheuse du monde. Il y a je ne sçay combien que j'enrage du peu de liberté qu'il me donne; et j'ay cent fois souhaité qu'il me mariast, pour sortir promptement de la contrainte où j'estois avec luy, et me voir en état de faire ce que je voudray . . . La solitude me desespere. J'aime le jeu, les visites, les assemblées, les cadeaux et les promenades, en un mot toutes les choses de plaisir, et vous devez estre ravy d'avoir une femme de mon humeur. Nous n'aurons jamais aucun démeslé ensemble, et je ne vous contraindray point dans vos actions, comme j'espere que, de vostre costé, vous ne me contraindrez point dans les miennes: car, pour moy, je tiens qu'il faut avoir une complaisance mutuelle. . . .* Und ihren Liebhaber Lycaste beruhigt sie mit den Worten (Sz. 7): *C'est un homme que je n'épouse point par amour, et sa seule richesse me fait résoudre à l'accepter. . . . J'ay embrassé cette occasion-cy de me mettre à mon aise, et je l'ay fait sur l'esperance de me voir bientost délivrée du barbon que je prens.* Auch der Liebhaber seinerseits eröffnet Sganarelle, dem Bräutigam, die angenehmsten Aussichten (Sz. 7): *Ouy, Monsieur, je veux faire amitié avec vous, et lier ensemble un petit commerce de visites et de divertissemens.* Da bekommt Sganarelle Angst und möchte verzichten. Aber der Bruder hält ihm zwei Degen entgegen mit den Worten (Sz. 9): *D'autres gens feroient du bruit et s'emporteroient contre vous;*

mais nous sommes personnes à traiter les choses dans la douceur, et je viens vous dire civilement qu'il faut, si vous le trouvez bon, que nous nous coupions la gorge ensemble . . . tout cela est dans les formes. Daraufhin wird die Heirat vollzogen, und der Brautvater schließt das Stück mit den Worten an seinen Schwiegersohn (Sz. 10): *Loué soit le Ciel! m'en voilà déchargé, et c'est vous desormais que regarde le soin de sa conduite!* Hier zum ersten Mal hat Sganarelle —Arnolphe das Glück und führt die Braut heim. Aber die *contrainte* wird nicht von ihm, sondern von denen ausgeübt, die ihn beständig ihrer *amitié* und *estime* versichern und alles in *douceur* abmachen wollen. Die *joie de vivre* ist zur *licence* ausgeartet, und der sonst so lächerliche Aristoteliker Pancrace hat nach der Meinung des Dichters ein Recht, über die Verderbnis der neuen Zeit zu klagen.

Man könnte denken, *Mariage forcé* sei ein bloßes Fastnachtsspiel und sein Gehalt nicht ernst zu nehmen; die Wandlung des Dichters sei nur scheinbar und das Ganze einer vorübergehenden Laune entsprungen. Daß dem aber nicht so ist, beweist uns der *Misanthrope.* Zwar wurde *Mariage forcé* noch kurz vor der *Princesse d'Elide,* dem gleichzeitigen *Tartuffe,* dem *Don Juan* und *Amour medecin* zur Aufführung gebracht (Januar 1664), und im *Tartuffe* sahen wir Molière noch fest zur epikuräischen Lebensauffassung stehen. Von da ab bis zur Aufführung des *Misanthrope* (Juni 1666) sind $2^1/_2$ Jahre verflossen. Trotzdem stehen sich *Mariage forcé* und *Misanthrope* innerlich so nahe, daß man versucht sein könnte, das eine als eine Art Vorspiel oder Vorstudie zum zweiten aufzufassen. Was das kecke Fastnachtsspiel an Lebensgehalt verbirgt, offenbart sich im tragischen Charakterlustspiel als die tief schmerzliche Lebensstimmung eines Dichters, der in ernstliche Gefahr kommt, an den Lebenswerten irre zu werden, woran er bisher gläubig festgehalten hat.

Im *Misanthrope* setzt sich die Partei der Sittenrichter zusammen aus zwei sehr ungleichartigen Charakteren, dem wahrhaftigen Alceste und der verlogenen, heuchlerischen Arsinoé, die, als ein weiblicher Tartuffe, nur ihren Eigennutz verfolgt. Alceste bekundet sich in vielem als eine Fortsetzung der maßlosen Polterer Sganarelle,[1]) Arnolphe, Orgon. Wie diese, verwünscht er die Narrheiten der modischen Kleidung, die lächerlichen Höflichkeiten (*cérémonies*) und verurteilt überhaupt den Geist der neuen Zeit, der am Hofe und in der Hauptstadt eingerissen sei. Doch hören wir ihn selber, in der großen, grundlegenden Auseinandersetzung mit Philinte (I, 1):

J'entre en une humeur noire, en un chagrin profond,
Quand je vois vivre entr'eux les hommes comme ils fond:
Je ne trouve partout que lâche flaterie,
Qu'injustice, interest, trahison, fourberie.
Je n'y puis plus tenir, j'enrage, et mon dessein
Est de rompre en visière à tout le genre humain ....
Tous les hommes me sont à tel poinct odieux
Que je serois fâché d'estre sage a leurs yeux. —
Philinte: Vous voulez un grand mal à la nature humaine.
Alceste: Ouy, j'ay conceu pour elle une effroyable
haine ....
Non, elle est generale, et je hais tous les hommes,
Les uns parce qu'il sont méchants et mal-faisants
Et les autres pour estre aux méchans complaisans,
Et n'avoir pas pour eux ces haines vigoureuses
Que doit donner le vice aux ames vertueuses.

Und er bleibt noch am Schlusse dabei stehen (V, 1):

Trop de perversité règne au siècle où nous sommes.

[1]) In seinen verschiedenen Auflagen; vielleicht könnte man auch Gorgibus noch hinzufügen.

Auch das Gegenspiel bildet sich aus zwei Gruppen, die ihrerseits stark divergieren: auf der einen Seite Célimène mit Oronte und den beiden Marquis, auf der anderen Philinte mit Éliante. Die ersteren illustrieren den *siècle corrompu* und beweisen durch Wort und Tat, daß Alceste in der Sache durchaus Recht hat. Voran steht die junge und reiche Witwe, die von ihren Geistesgaben wie von ihrer persönlichen Freiheit so schlechten Gebrauch macht. Sie erscheint als die ernsthafte Ausarbeitung der zuvor bloß skizzierten Dorimène, die nun verwitwet ist.

In der anderen Gruppe führt Philinte. Er ordnet sich ein in die Reihe der *doucereux*: der Ariste, Chrysalde, Cléante und Béralde. Aber — und hier liegt der Beweis für die innere Wandlung des Dichters — er kann seinem Freunde nur in seinen Übertreibungen Unrecht geben; sachlich ist er mit ihm von Anbeginn Einer Meinung. Freilich Alceste schießt in der Leidenschaft über das Ziel hinaus, wenn er soweit geht, sogar die *nature humaine* zu schmähen und ihr Krieg anzusagen. Philinte kann ihm mit gutem Grunde das Lächerliche seines Bessernwollens vorhalten (I, 1):

Non, tout de bon, quittez toutes ces incartades!
Le monde par vos soins ne se changera pas;
Et, puisque la franchise a pour vous tant d'appas,
Je vous diray tout franc que cette maladie
Par tout où vous allez donne la comédie,
Et qu'un si grand courroux contre le mœurs du temps
Vous tourne en ridicule auprès de bien des gens.

Nachdem Alceste seinen Prozeß verloren hat, kann Philinte nicht umhin, ihm von ganzem Herzen beizustimmen (V, 1):

Non, je tombe d'accord de tout ce qu'il vous plaist:
Tout marche par cabale et par pur interest;

Ce n'est plus que la ruse aujourdhui qui l'emporte,
Et les hommes devroient estre faits d'autre sorte;
Mais est-ce une raison que leur peu d'équité,
Pour vouloir se tirer de leur societé?
Tous ces defauts humains nous donnent, dans la vie,
Des moyens d'exercer nostre philosophie,
C'est le plus bel employ que trouve la vertu;
Et, si de probité tout estoit revestu,
Si tous les cœurs estoient francs, justes et dociles,
La pluspart des vertus nous seroient inutiles,
Puisqu'on en met l'usage à pouvoir sans ennuy
Supporter dans nos droits l'injustice d'autruy.

Aber Philinte seinerseits hat sich nicht freigehalten von der *complaisance* und den *flateries* der Zeit; so wenn er Orontes Sonnett ohne Einschränkung lobt (I, 2):

Je suis déja charmé de ce petit morceau ....
Ah! qu'en termes galans ces choses-là sont mises! ....
La chûte en est jolie, amoureuse, admirable ....
Je n'ay jamais ouy de vers si bien tournez ....
Non, je ne flate point ....

Dagegen würdigt sich Éliante nie zu solcher Nachsicht herab. Künstlerisch ist diese Figur farblos und wenig wirksam, aber philosophisch eines der wenigen Idealbilder, die sich in Molières Theater eingeschlichen haben. Denn die drei Werte seiner Weltanschauung, der Sinn für persönliche Freiheit, Natürlichkeit und vernünftige Einsicht sind ihr gleichermaßen eigen.

Der Titel *„Misanthrope"* kann nur ironisch gemeint sein: denn keiner im ganzen Stück liebt die Menschen im Grunde mehr und glaubt mehr an ihre angeborene Güte und ihre Fähigkeit, sich zu bessern. Nur die schwersten Erfahrungen lassen Alceste an diesem seinem Glauben irre werden; ob

nur vorübergehend oder für immer, wird uns nicht verraten. Jedenfalls aber, das hat noch niemand ernstlich bezweifelt, läßt uns der Dichter hier, ob mit oder wider Willen, einen tiefen Blick in seine eigene Seele tun. Wenn wir von seinem Privatleben so wenig wüßten wie von dem eines Christian von Troyes, so müßten wir doch annehmen, daß unter dem Druck der Lebenserfahrung seine Lebensansichten sich geändert haben. In der Tat traf seit der Aufführung der *École des femmes* (26. Dezember 1662) ein Schlag nach dem anderen seine Person, sein Haus und sein Theater. Zuerst der aufreibende literarische Kampf, der ihm seit Anfang des Jahres 1663 aufgedrängt wurde und in dessen Verlauf eine anonyme religionsfeindliche Schrift fälschlich unter seinem Namen in Umlauf gesetzt wurde. Dann Mai 1664 kurz nach der Aufführung das Verbot des *Tartuffe* und die Verschärfung des Krieges. Im Herbst desselben Jahres der Tod des Söhnchens, das ihm neun Monate zuvor seine junge Gattin Armande geboren hatte. Dann 1665 das Verbot des *Don Juan*, und des Freundes Racine und der du Parc, seiner Ersten Liebhaberin, verräterischer Abfall zum Hotel de Bourgogne. Am Ende des Jahres die schwere Erkrankung, von der er bis zu seinem Tode nie mehr ganz genas, und die Schließung des Theaters aus diesem Grunde vom 27. Dezember 1665 bis 21. Februar 1666: 65—66 war das schlechteste Spieljahr seiner Truppe im Palais Royal. Und statt in seiner jungen Ehe Trost und Frieden zu finden, vollzog sich eben damals, wenn nicht ein unheilbarer Bruch, so doch eine längere Entfremdung der Gatten. Mögen wir den Pamphleten literarischer Gegner und dem boshaften Klatsch unseren Glauben versagen, soviel steht außer Zweifel, daß ihm Armande nicht das Glück brachte, das er von ihr erhofft hatte. Da mochte der Dichter auch über Zwang und Freiheit, über *devoir* und *plaisir* anders denken lernen als vor der Ehe und im ersten Eheglück. Es

liegt mir fern, Alceste mit Molière zusammenwerfen zu wollen. Aber auffallend bleibt es, daß der Beifall und die Anteilnahme des Dichters sich fast unvermerkt vom Lager der lebensfrohen Jugend zu dem der strengen Sittenrichter begeben hat. Übrigens bekommt man den Eindruck, als ob er dieses Hinüberwechseln nicht eigentlich beabsichtigt habe, als ob es mehr oder weniger ohne seinen Willen geschehen sei. Der *Misanthrope* ist nicht wie die bisherigen Arbeiten mit einer gewissen ruhigen Sachlichkeit geschrieben; hier herrscht nicht *raison* und *raisonnement* eines Rationalisten, hier bricht das Irrationale, Inkommensurable aus des Dichters Seele übermächtig hervor. Im Charakterlustspiel des Misanthropen offenbart sich mit ursprünglicher Gewalt ein erschütterndes Trauerspiel aus des Dichters eigenem Leben.[1])

Von dem Gesichtspunkt, aus dem wir hier des Dichters Lebenswerk betrachten, stellt sich *George Dandin* als eine Fortsetzung von *Mariage forcé* dar. Der biedere Landmann, der die Torheit begangen hat, ein adeliges Fräulein zu freien, vergleicht sich Sganarelle, dem bejahrten Gatten der Dorimène. Und Angélique, mit der frechen Offenheit ihrer Selbstzucht, erinnert lebhaft an diese letztere. Das zweite Stück zeigt gewissermaßen jenes Ehepaar in einer Ehe, wie die Vorgänge, die zur Vermählung führten, in jenem ersten haben voraussehen lassen. Auch die Stilart ist ungefähr dieselbe wie dort: denn die derbe Posse wurde zwar im Juli 1668 aufgeführt, sollte aber nach dem Friedensschluß für den wegen des Feldzugs nur notdürftig gefeierten Karneval entschädigen. Charakteristisch ist es, wenn Angélique ihrem Gatten erklärt (II, 2): *je vous declare que mon dessein n'est pas de renoncer*

[1]) Ich sehe dabei noch ab von den tatsächlichen Beziehungen der Rolle des Alceste zum *Tartuffe*, worüber Hermann Suchier so ansprechend gehandelt hat: Molières Kämpfe um das Aufführungsrecht des Tartuffe. Hallische Rektoratsrede. Halle 1903.

au monde et de m'enterrer toute vive dans un mary ... C'est une chose merveilleuse que cette tyrannie de messieurs les marys, et je les trouve bons de vouloir qu'on soit morte à tous les divertissemens, et qu'on ne vive que pour eux. Je me moque de cela, et ne veux point mourir si jeune ... je veux jouyr, s'il vous plait, de quelque nombre de beaux jours que m'offre la jeunesse, prendre les douces libertez que l'age me permet, voir un peu le beau monde, et gouster le plaisir de m'ouyr dire des douceurs. Und auch hier wiederholt die Zofe Claudine (II, 1): *Voila comme il faut faire pour n'estre point trompé. Lors qu'un mary se met à nostre discretion, nous ne prenons de liberté que ce qu'il nous en faut, et il en est comme avec ceux qui nous disent „Prenez". Nous en usons honnestement, et nous nous contentons de la raison. Mais ceux qui nous chicanent, nous nous efforçons de les tondre, et nous ne les epargnons point.* Die eigentümliche Bitterkeit dieses lustigen Stückes ist schon vielen aufgefallen. Wenn ich auch nicht daran denke, dieses und den Amphitryon autobiographisch zu deuten, so läßt sich meines Erachtens kaum verkennen, daß auch hier eine gewisse Lebenserfahrung zur philosophischen Aussprache gelangt ist.

Im *Avare* steht das Erziehungsproblem wieder voran, so sehr, daß das Laster des Geizes nicht mehr den Gegenstand, sondern nur die Voraussetzung der Handlung bildet. Wir blicken in eine völlig zerrüttete Familie. Harpagon hat versäumt, sich seiner Kinder väterlich anzunehmen: die Tochter Elise ist die Geliebte des Valère geworden, der sich als Diener ins Haus eingeschlichen hat; der Sohn Cléante ist ein Verschwender und verschuldet. Da verliebt sich der Alte in die junge Mariane, die Braut seines Sohnes. Die Kinder will er vor seiner Heirat aus dem Hause schaffen: Elise soll der alte Anselme bekommen, der sie ohne Mitgift zu nehmen bereit ist; den Cléante will er mit einer reichen Alten ver-

heiraten. So steht auf der einen Seite ein liebloser Vater, der Sohn und Tochter unter unerträglichem Zwange hält, auf der anderen die beiden Kinder, die sich eben darum zuviel Freiheit genommen haben. Auch auf die anderen Hausgenossen erstreckt sich der Zwang: Valère, der Liebhaber Elisens, hat sich nur dadurch als Diener beliebt machen können, daß er beständig dem Alten recht gibt. Und ebenso ist dem übrigen Gesinde jede Freiheit der Meinungsäußerung und des Handelns genommen. Harpagon hat es dahin gebracht, seine ganze Umgebung zu demoralisieren. Und er trägt, nach des Dichters wohl erkennbarem Urteil, allein die Verantwortung für alles Unheil, das in seinem Hause geschehen ist oder noch zu geschehen droht. Hören wir das einleitende Gespräch zwischen Valère und Elise (I, 1): *Est-ce du regret, dites-moy, de m'avoir fait heureux? et vous repentez-vous de cet engagement où mes feux ont pû vous contraindre?* Worauf Elise erwidert: *Non, Valere, je ne puis pas me repentir de tout ce que je fais pour vous. Je m'y sens entraisner par une trop douce puissance, et je n'ay pas mesme la force de souhaiter que les choses ne fussent pas. Mais, à vous dire vray, le succès me donne de l'inquiétude, et je crains fort de vous aimer un peu plus que ne je devrois ... Helas! cent choses à la fois: l'emportement d'un pere, les reproches d'une famille, les censures du monde ...* Valère sucht sie zu beruhigen (Av. I, 1): *Vostre pere luy-mesme ne prend que trop de soin de vous justifier à tout le monde, et l'excès de son avarice et la maniere austere dont il vit avec ses enfans pourroit authoriser des choses plus étranges.* Im gleichen Sinne klagt Cléante seiner Schwester (I, 2): *Et que nous servira d'avoir du bien, s'il ne nous vient que dans le temps que nous ne serons plus dans le bel âge d'en jouir, et si, pour m'entretenir mesme, il faut que maintenant je m'engage de tous costez, si je suis reduit avec vous à chercher tous les*

jours le secours des marchands pour avoir moyen de porter des habits raisonnables? Und derselbe zu seinem Diener La Flèche (Av. II, 1): *Que veux tu que j'y fasse? Voilà où les jeunes gens sont reduits par la maudite avarice des peres; et on s'étonne, après cela, que les fils souhaitent qu'ils meurent.*

Die jungen Leute, Elise (besonders V, 4), Valère und Cléante (IV, 3), sogar der alte Anselme (Marianens Vater), vertreten umsonst die Rechte der Jugend. Ironisch erkennt das sogar einmal Harpagon an (IV, 3). Allem voran, so ist sein Grundsatz, geht bei der Ehe das Geld. Die Kupplerin Frosine rät Mariane, den alten Geizhals zu nehmen (III, 4): *Mon Dieu, tous ces blondins sont agreables et debitent fort bien leur fait; mais la pluspart sont gueux comme des rats, et il vaut mieux pour vous de prendre un vieux mary qui vous donne beaucoup de bien.* Und ironisch rät dasselbe auch Valère seiner Elise in Gegenwart des Alten: *Lors qu'on s'offre de prendre une fille sans dot, on ne doit point regarder plus avant. Tout est renfermé là-dedans, et ‚sans dot' tient lieu de beauté, de jeunesse, de naissance, d'honneur, de sagesse et de probité.*

Wir sehen, dem reiferen Dichter hat sich das Erziehungsproblem wesentlich verschärft. Nicht mehr bloß darum handelt es sich jetzt, dem Sohn oder der Tochter freie Wahl und Bewegungsfreiheit zu gönnen. Der Erzieher hat sich ihrer mit liebender Fürsorge anzunehmen, wenn das Schlimmste verhütet werden soll: denn ein Maßlosigkeit erzeugt die andere, die *rigueur* der Alten ruft notwendig die *licence* der Jugend hervor. Mit bitterer Ironie widerruft hier der Dichter die heitere Zuversicht und die Gutgläubigkeit der *École des maris.* Dort hatte er als glaubhaft angenommen, daß der fast sechzigjährige Ariste die freiwillige Liebe seines jungen Mündels Leonor durch nachsichtige Güte erworben

habe. Nun im *Avare* wagt die Kupplerin dem Geizhals über die junge Mariane einzureden: *Elle ne peut souffrir du tout la veue d'un jeune homme; mais elle n'est point plus ravie, dit elle, que lors qu'elle peut voir un beau vieillard avec une barbe majestueuse ... Elle veut tout au moins que l'on soit sexagenaire ... Elle dit que ce n'est pas contentement pour elle que cinquante-six ans ...* Wie der *Misanthrope*, hinterläßt auch der *Avare* einen tief schmerzlichen Eindruck. Aber es ist das letzte Werk dieser Reihe.

Mit dem *Bourgeois gentilhomme* setzt eine neue Zeit in des Dichters Schaffen ein. Ihr ist vorzugsweise das eigen, was wir heute mit dem Worte Humor bezeichnen. Der Dichter hat seinen Frohsinn wiedergefunden: auch aus trüben Erlebnissen, aus einer tödlichen Krankheit sogar erwächst ihm jetzt der Stoff zu befreiendem Lachen. Nichts drückt mehr die heitere Laune des Dichters dauernd darnieder; durch schwere Sorge und tiefen Kummer hindurchgegangen und geläutert, vergoldet sie ihm jetzt alles, was er berührt, auch des Lebens Unwert und Verdrießlichkeit. Das Dilemma ‚Zwang oder Freiheit' tritt für den Dichter zurück.

Zuerst sei eine Erinnerung an den *Avare* erwähnt, die sich in den *Fourberies de Scapin* findet, wo der Vater Geronte den Vater Argante belehrt (II, 1): *Les mauvais deportemens des jeunes gens viennent le plus souvent de la mauvaise éducation que leurs peres leur donnent.*

Die drei Weltanschauungsstücke dieser letzten Schaffenszeit, *Bourgeois gentilhomme*, *Femmes savantes* und *Malade imaginaire*, enthalten das längst gewohnte Motiv, daß die Eltern beschlossen haben, ihre Tochter zwangsweise zu verheiraten. Dort will Vater Jourdain Lucile nur einem Adligen antrauen lassen, im zweiten die Mutter Philaminte aus Henriette und ihrem Hausphilosophen Trissotin ein Paar machen, im dritten denkt Argan seine Angélique mit dem

Sohn seines Hausarztes zusammenzugeben. Allemal verhilft nur eine List dem Mädchen zu seinem Geliebten. Nirgends aber hat Molière den Zwang des Vaters mit mehr Humor geschildert wie im *Malade imaginaire*, wo Argan zu Toinette sagt (I, 5): *Une fille de bon naturel doit estre ravie d'épouser ce qui est utile à la santé de son père.* Und nirgends bei Molière setzt sich ein junges Mädchen würdiger zur Wehr, um seine persönliche Freiheit zu wahren, als hier die junge Angélique, die zu dem ihr bestimmten Verlobten Thomas Dyaforius sagt (II, 6): *Le mariage est une chaîne où l'on ne doit jamais soûmettre un cœur par force; et, si monsieur est honneste homme, il ne doit point vouloir accepter une personne qui seroit à luy par contrainte.* Auf die beleidigenden Reden ihrer Stiefmutter Béline erwidert sie mit Ruhe (II, 6): *Le devoir d'une fille a des bornes, Madame, et la raison et les loix ne l'étendent point à toutes sortes de choses.... Chacun a son but en se mariant.... Il y en a d'aucunes qui prennent des maris seulement pour se tirer de la contrainte de leur parens et se mettre en estat de faire tout ce qu'elles voudront. Il y en a d'autres, Madame, qui font du mariage un commerce de pur interest ... Tout cela, Madame, ne servira de rien, je seray sage en dépit de vous; et, pour vous oster l'espérance de pouvoir réussir dans ce que vous voulez je vais m'oster de vostre veue.*

Die Forderung persönlicher Freiheit für den Einzelnen schloß in sich ein den Glauben an die Güte, ja an die Göttlichkeit der menschlichen Natur. Dieser Glaube bildete die notwendige Voraussetzung und Ergänzung jenes Postulats. So kämpft Molière mit dem Eifer und der Hingabe eines Kulturkämpfers, für die gotterfüllte Menschennatur gegen alles Unnatürliche, Widernatürliche und Übernatürliche. Er rächt die menschliche Natur, an deren angeborene

Reinheit und Heiligkeit er glaubt, an allen, die sie verbilden und verunstalten, verkennen und schmähen. Seine Vorstellung von der Natur faßt in sich eine Ethik, eine Metaphysik und eine Religion. Naturgemäß denken und handeln heißt ihm sittlich und fromm sein. Als unsittlich und gottlos zugleich wertet er alle Versuche, die ursprüngliche Menschennatur durch Kunst und Regel verbessern zu wollen.

Sequi naturam! suivre la natuve! war der Kampfruf nicht erst des Jean-Jacques Rousseau, sondern sehr viel früher schon aller derer, die sich zum Renaissancegedanken bekannten.[1]) Denn damals lebte die Überzeugung wieder auf, für die das Altertum gekämpft hatte und gestorben war, daß vom Menschen bis zur anorganischen Natur das Weltall beseelt sei von einer göttlichen Weltvernunft. Das Ziel aller Bildung könne nur in der Aufgabe liegen, das Natürlich-Göttliche im Menschen herauszuarbeiten und in Vollendung darzustellen. Durch diesen neu aufgenommenen Begriff der Natur suchte man den des dreieinigen Gottes zu ersetzen. An diesen höchsten Begriffen erkannten und schieden sich seitdem Christen und Nichtchristen: *Natura regina deaque mortalium,* oder: *Natura ipsa, quae Deus est.* Dieser Naturbegriff der Renaissance ist auch das Zeichen, unter dem Molière als Dichter ehrlich gestritten und rühmlich gesiegt hat. Von dort gewann er sich immer aufs Neue die Fähigkeit sittlicher Wirkung und sittlicher Widerstandskraft.

Nirgends zeigt sich der Eklekticismus jenes Zeitalters deutlicher als in der unsicheren, höchst mannigfaltigen Be-

---

[1]) Vgl. Perrens (Libertins S. 17): *Ce retour à la nature est, depuis la Renaissance, comme un mot d'ordre d'instinct pour tout homme rétif à l'esprit de renoncement et de lutte contre la loi naturelle prêche par christianisme. . . . Au lieu des hymnes à la Divinité les poètes entonnent des chants passionnés à la Nature reine et déesse „seule puissance souveraine au monde". . . . À peine le XVIII^e siècle reprendra-t-il cette prédication avec une ardeur plus bruyante.*

stimmung dieses wie ein Idol verehrten Begriffs, der sogar bei demselben Autor in verschiedenen Bedeutungen schillern konnte. Jenes Innewohnen göttlicher Kraft dachten sich einige im Sinne der Immanenz, andere in dem des Pantheismus, wieder andere erklärten es sich durch Panentheismus. Aber vielleicht war jenes Wort eben darum vorzüglich geeignet, die Vertreter der verschiedensten Anschauungen als ein Schiboleth zu vereinigen.

Vielleicht den geringsten philosophischen Gehalt barg der Schlachtruf *sequi naturam* für den Epikuräer. Denn diesem bedeutete das Wort Natur nur soviel wie die individuelle Naturanlage, und jener Satz besagte ihm also nur soviel, daß jeder Einzelne seiner Neigung leben und etwa bei der Wahl eines Berufs sich nach seinen Fähigkeiten richten müsse. Bei Molière ist es uns oben S. 34[1]) wahrscheinlich geworden, daß er in seinen zwei Jugendwerken noch diesen epikuräischen Naturbegriff im Auge hatte.[2])

Im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts hatte im allgemeinen der stoische Naturbegriff Geltung und weiteste

---

[1]) In einem wichtigen Kapitel seines *Abregé* (VII, S. 327) verteidigt Bernier den Satz: *Qu'il est dangereux de rien entreprendre contre son inclination naturelle.* Und beginnt: *Nous devons icy . . . examiner si Lactance a raison d'objecter comme un crime à Epicure, qu'il conseille en general de suivre sa nature, d'autant plus que ce sentiment estant bien pris et entendu, semble fort raisonnable. Car, je vous prie, puis qu'il est vray que la Nature et l'Inclination dans les differens hommes est differente, quel conseil plus general et plus seur sçauroit on donner, que de se consulter soy mesme . . .?* Und er beruft sich dabei auf Seneca und Cicero: *Il faut, dit il, se comporter de telle sorte, que ne faisant rien contre la nature universelle, nous suivions notre propre nature. Car il ne faut point repugner à la nature, ou rien faire, comme on dit malgré Minerve, c'est à dire malgré sa propre nature, ou sa naturelle inclination.*

[2]) Brunetière, Perrens und Strowski haben nicht beachtet, daß die Lehre *sequi naturam* für den Stoiker etwas wesentlich anderes bedeutet als für den Epikuräer. Man könnte den Unterschied in französischer Übertragung dahin formulieren: *suivre la nature* und *suivre sa nature*: d. h. dort der *natura universalis*, hier der individuellen Neigung.

Verbreitung:[1]) so bei dem älteren Montaigne,[2]) bei Charron (wo dieser Grundbegriff seiner Ethik erst II, III eingeschmuggelt wird als *fondement de la preudhommie*); sogar bei P. Gassend und dem Gassendisten Bernier hat er sich eingeschlichen. Dieser stoische Begriff der Natur ist ja bekannt genug. Er gibt als *τέλος τοῦ βίου* an: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*; die Römer haben das übersetzt mit *naturae convenienter vivere*, oder kürzer *naturam sequi*. Mit dem Worte *φύσις* bezeichnete die Stoa nichts irgend Individuelles (im schroffen Gegensatz zu Epikur), sondern die menschliche Gesamtnatur, *natura universalis*. Diese aber ist erfüllt von der göttlichen Weltvernunft und trägt demgemäß in sich die Anlage und Bestimmung zum sittlichen Handeln und jeder höheren Geistesbildung, enthält also in sich das allgemeine Weltgesetz, das für den Einzelnen Regel und Richtschnur seines Handelns werden soll. Dieses Handeln aber soll sich nicht auf willkürliche Zwecke richten (wie die *ἡδονή* des Epikuräers), sondern allein auf den wirklichen Naturzweck, und soll sich leiten lassen nicht von Empfindungen und Begierden, sondern von der *ἐπιστήμη*, der Einsicht. Also heißt *κατὰ φύσιν ζῆν* soviel wie *κατὰ λόγον*

---

[1]) Fortunat Strowski, in seinem dreibändigen Buche *Pascal et son temps*, schließt das Kapitel, das er *le courant stoïcien* betitelt, mit dem Satze ab (S. 123): *Ainsi, vers l'année 1640, en France, le plus grand écrivain en prose, Balzac, le plus grand philosophe, Descartes, le plus grand poète, Corneille, sont tout remplis de l'esprit stoïcien. L'esprit stoïcien s'est universellement insinué.*

[2]) Wenn Strowski, Pascal I, S. 234, Recht hat, wäre Montaigne in der späteren Fassung seiner Essais (der Vulgata) vom stoischen zum epikuräischen Naturbegriff übergegangen, wie er denn überhaupt im Alter diesen Wechsel seiner Grundanschauungen vollzogen habe. Strowski sagt dort: *Existe-t-il une nature universelle, une loi générale, une raison impersonelle? Montaigne a bientôt fait de dissiper cette illusion; il n'y a pas une nature, chacun a sa nature. Et la nature de chacun de nous n'est pas un mystère; elle n'a rien d'auguste, ni de sacré, ni de divin. Notre nature est faite de nos habitudes, de nos instincts, de nos appétits; c'est notre manière d'être, individuelle, irréductible, irraisonnée . . .*

ζῆν. Dieses Leben gemäß der vernünftigen Natur heißt Tugend und ist unser einziges Gut. Und in diesem Gut allein liegt das Glück.[1])

Pierre Charron (*Sagesse* II, III, S. 354—359) formuliert den Begriff also: „*Le ressort de cette preudhommie est Nature, laquelle oblige tout homme d'estre et se rendre tel qu'il doit, c'est à dire se conformer et regler selon elle. Nature nous est ensemble et maitresse qui nous enjoinct et commande la preudhommie, et loi et instruction qui nous l'enseigne . . . L'homme ne doit point attendre ni cercher autre cause, obligation, ressort ou motif de sa preudhommie, et n'en sçauroit jamais avoir un plus juste et legitime, plus puissant, plus ancien. . . . Or le patron et la regle pour l'estre, c'est ceste Nature mesmes qui requiert si absoluement que nous le soyons, c'est, dis-je, ceste equité et raison universelle qui esclaire et luit en un chacun de nous: qui agit selon elle, agit vrayement selon Dieu, car c'est Dieu, ou bien sa première, fondamentale et universelle loy qu'il a mise au monde,*[2]) *et qui la premiere est sortie de luy, car Dieu et Nature sont au monde, comme en un estat le Roy son autheur et fondateur, et la loy fondamentale qu'il a bastie pour la conversation et la regle dudit Estat. C'est*

---

[1]) Dieser Begriff der φύσις geht auf Aristoteles zurück. Er nannte so die untere Gottheit, die nach ihm mit unbewußter Gesetzmäßigkeit die Sphäre unter dem Mond bewegt. Sein Enkelschüler Straton verstand darunter die Gottheit der gesamten Welt: die einzige, unbewußt bewegende Gottheit, die durch alle Sphären von der Erde bis zum Fixsternhimmel alles durchdringt und beherrscht. Von Straton also haben die Stoiker ihre Metaphysik überkommen. Sie dachten sich die φύσις später materiell im Lufthauch, dem Urpneuma, aus dem jedem Menschen ein λόγος σπερματικός zu teil werde. Allerdings war auch bei den Stoikern während des geschichtlichen Ablaufs ihrer Lehren die Setzung des Begriffs der Natur nicht immer dieselbe: sie verstanden darunter ebensowohl die universelle wie die persönliche Natur, und überdies das Fatum, worunter schließlich die gegebenen Verhältnisse des römischen Weltreichs.

[2]) Der mir zugängliche Druck Rouen 1623 hat: *qui l'a mis au monde*; wohl ein Druckfehler?

un esclat et un rayon de la divinité, une defluxion et dépendance de la loy Eternelle qui est Dieu mesmes, et sa volonté: ‚quid Natura nisi Deus, et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?'[1]) *— Que s'il y a aucune loy qui s'escarte le moins du monde de ceste premiere et originelle matrice, c'est un monstre, une fausseté, une erreur. Bref, toutes les loix du monde ne sont que des copies et des extraicts produits en jugement contre toy qui tiens caché l'original . . . Voicy donc une preudhommie essentielle, radicale, et fondamentale, née en nous de ses propres racines, par la semence de raison universelle, qui est en l'ame, comme le ressort et balancier en l'orloge, comme la chaleur naturelle au corps, se maintient de soy mesme forte et invincible, par laquelle l'on agit selon Dieu, selon soy, selon nature, selon l'ordre et la police universelle du monde, quietement, doucement, et ainsi sombrement et obscurement, sans bruit, comme le bateau qui n'est poussé que du fil et du cours naturel et ordinaire de l'eau: toute autre est entrée par art, et par discipline accidentale . . . acquise et conduite par des occasions et considerations estrangeres, agissant avec bruit, esclat et ambitieusement . . . Voila pourquoy la doctrine de tous les Sages porte que bien vivre, c'est vivre selon nature, que le souverain bien en ce monde, c'est consentir à nature, qu'en suivant nature, comme guide et maistresse, l'on ne faudra jamais: ‚Naturam si sequaris ducem, nusquam aberrabis: bonum est, quod secundum naturam; omnia vitia contra naturam sunt: idem beate vivere et secundum naturam' (Seneca), entendant par nature l'equité et la raison universelle qui luit en nous, qui contient et couve en soy les semences de toute vertu, probité, justice, et est la matrice de laquelle sortent et naissent toutes les bonnes et*

[1]) Die Ausgabe Amsterdam 1662 hat diesen Passus stark gekürzt: von Kapitel 4 wird gleich auf Kapitel 7 übersprungen, das hier dann als fünftes gezählt wird.

belles loix, les justes et equitables jugemens que prononcera mesmes un idiot . . . Les hommes sont naturellement bons[1]) *et ne suivent le mal que pour le profit ou le plaisir. . . . Certes, nature en chacun de nous est suffisante et douce maistresse, et regle toutes choses, si nous la voulons bien escouter, l'employer, l'esveiller: et n'est besoin aller quester ailleurs, ny mendier de l'art et des sciences les moyens, les remedes et les regles qui nous font besoin: un chacun de nous, s'il vouloit, vivroit à son aise du sien. Pour vivre content et heureux, il ne faut point estre sçavant, courtisan ni tant habile: toute ceste suffisance qui est au delà la commune et naturelle est vaine et superflue, voire apporte plus de mal que de bien.*" Demgemäß verlangt Charron von jedem Einzelnen (II, IV, S. 377): *C'est à dire que son naturel particulier (suyvant tousjours la nature universelle, sa grande et generalle maistresse et regente, comme porte le precedent et fondamental advis) s'accommode et s'applique volentiers.* Immer wieder wird von ihm betont, daß die natürliche *bonté* höher stehe als die mühsam erworbene *vertu* (II, III, S. 367): *il est certain qu'en chose pareille le naturel vaut mieux que l'acquis: qu'il est bien plus noble, plus excellent et divin d'agir par nature que par art: aisement, equitablement et uniformement, que peniblement, inégalement, avec doute et danger.*

Damit stehen wir mitten drin in den bekanntesten und wirksamsten Gedankengängen der philosophischen Werke Molières. Wir haben in Charrons *Sagesse* die genaue Ausführung und Begründung des gegensätzlichen Begriffspaares kennen gelernt, das uns hier beschäftigt: *natura et ars.* Von dem Zeitpunkt ab, da der Dichter in den *Précieuses ridicules* die Unnatur der Zeit zu bekämpfen begann, konnte sein

[1]) Irrtümlich behauptet Brunetière (*Ét. crit.* IV, 234, 237), die Naturphilosophen vor Rousseau und Diderot haben die Natur noch nicht für gut erklärt.

Naturbegriff nicht mehr der epikuräische, sondern nur der stoische sein. Übrigens galt der letztere in seiner Zeit durchaus nicht als eigentlich stoisches Gut, er findet sich, wie ich schon sagte, sogar bei dem zeitgenössischen Philosophen des Epikuräismus und seinem treuen Gefolgsmann.[1]) Wiewohl von Hause aus Epikuräer in der Beantwortung des Erziehungsproblems, konnte Molière doch seinen Naturbegriff von der Stoa übernehmen: diese Verbindung vertrug sich sogar sehr gut zusammen, wie die künstlerische Wirksamkeit von Molières eigentümlicher Synthese beweist.

Diese Synthese der persönlichen Freiheit mit der vernünftigen Natur ist unmittelbar aus des Dichters Persönlichkeit erwachsen. Ein jeder Künstler übernimmt aus der Philosophie seiner Zeit nur eben das, was seinem innersten Wesen entspricht: das allein und nichts anderes kann sein Geist verlebendigen. Niemals hätte ihn der Gedanke der persönlichen Freiheit gepackt und zur Problemdichtung gereizt, wenn er nicht selber seit früher Jugend von Zwang aller Art schwer gelitten und leidenschaftlich dagegen angekämpft hätte. Niemals hätte der Glaube an die vernünftig-sittliche

---

[1]) Von vielen Stellen bei Pierre Gassend, die ich mir notiert habe, sei hier nur eine hergesetzt (aus dem *Syntagma Epicuri* III, 16 = *Ethica* 1, 6): *Nempe esse parvo contentum, res est omnium ditissima; quando et grandes divitiae sunt ad legem Naturae composita paupertas . . . Tunc enim solum, cum inanibus cupiditatibus resectis sese ad Naturam composuerit, nihilque amplius quam quod illa exigat, concupierit, sentiet se revera esse divitem; quia tunc solum sibi nihil deesse sentiet. Unde et hoc illi inculcandum est: si ad Naturam vives, nunquam eris pauper; si ad opinionem, nunquam dives. Exiguum Natura desiderat; opinio immensum.* — Bernier beruft sich einmal auf Seneca und zitiert ihn (*Abregé* VII, S. 545): *Que pensez-vous que soit cette Nature sinon Dieu-mesme et la Divine intelligence qui est infuse et repandue dans tout le Monde et dans toutes ses parties? Vous le pouvez nommer de tel autre nom qu'il vous plaira . . . Dieu et la Nature sont une mesme chose, tous ces differents noms estant des noms d'un mesme Dieu qui use differemment de sa puissance.*

Natur des Menschen in ihm Wurzel gefaßt, wenn er sich nicht schon lange empört hätte gegen die Unnatur seiner Zeit, gegen Preziösen, Marquis und Pedanten, gegen alle Versuche des *farder la nature.* Und niemals, können wir hinzufügen, wäre er der große Dichter der persönlichen Freiheit und des natürlichen Menschen geworden, wenn er dieses beides nicht überreich in der eigenen Brust getragen hätte. Nicht aus den Schulphilosophen der Zeit, nur aus dem eigenen starken Erleben holt sich der Dichter die Werte, für die er sich und seine Hörer begeistert. Oftmals wird er Anregung und Hinweis, Förderung und sprachliche Fassung der Mitwelt verdanken — solches hat ein Goethe oft genug freudig anerkannt —, die Lebenswerte seines Lebenswerks, die sind im Grunde niemand anders als er selbst.

Die reine und edle Natur, der Sinn und die Liebe für alles Natürliche, Ungekünstelte, das war zuvörderst sein eigener Besitz und sein eigenes Verdienst. Hier mögen Goethes Worte stehen, dessen nahverwandter Geist in Molière so tief zu lesen verstand. Eckermann erzählt unterm 29. Januar 1826, wie sie im Gespräch auf Molière kamen. „Ich tröste und stärke mich jetzt an Molière, sagte ich ... Was ist doch M. für ein großer und reiner Mensch! — Ja, sagte Goethe, reiner Mensch, das ist das eigentliche Wort, was man von ihm sagen kann; es ist an ihm nichts verbogen oder verbildet. Und nun diese Großheit! Er beherrschte die Sitten seiner Zeit, wogegen aber unsere Iffland und Kotzebue sich von den Sitten der ihrigen beherrschen ließen und darin beschränkt und befangen waren. M. züchtigte die Menschen, indem er sie in ihrer Wahrheit zeichnete.“ Ein anderes Mal, erzählt Eckermann unter dem 26. März 1827, habe Goethe über Molière bemerkt: „Es ist nicht bloß das vollendete künstlerische Verfahren, was mich an ihm entzückt, sondern vorzüglich auch das liebenswürdige Naturell, das hochgebildete

Innere des Dichters. Es ist in ihm eine Grazie und ein Takt für das Schickliche und ein Ton des feinen Umgangs, wie es seine angeborene schöne Natur nur im täglichen Verkehr mit den vorzüglichsten Menschen seines Jahrhunderts erreichen konnte ..."

Gewiß ist auch die Schlußbemerkung dieser Beurteilung zutreffend. Molière sah nicht bloß Verbildete um sich: Preziösen, Gecken und Pedanten. Der Hof und dort nicht als letzter sein Mittelpunkt, der Fürst, konnten seiner Beobachtung genug Vorbilder edler Natürlichkeit und feinen Geschmackes bieten. Das wissen wir aus so vielen, übereinstimmenden Zeugnissen, daß wir dem Dichter vollen Glauben schenken dürfen, wenn er es selber dankbar anerkennt. Es geschieht in der *Critique* (Sz. 6), wo er seinen Sprecher Dorante dem Dichterling Lysidas erwidern läßt: *Sçachez ... que la grande espreuve de toutes vos comédies, c'est le jugement de la cour; que c'est son goust qu'il faut estudier pour trouver l'art de reussir; qu'il n'y a lieu où les décisions soient si justes; et, sans mettre en ligne de conte tous les gens sçavans qui y sont, que, du simple bon sens naturel et du commerce de tout le beau monde, on s'y fait une manière d'esprit qui, sans comparaison, juge plus finement des choses que tout le sçavoir enrouillé des pedans.* (Ebenso *Femmes savantes* IV, 3.) Es steht uns wohl zu, dieses Urteil des Dichters auch im allgemeinen Sinne zu deuten und anzunehmen, daß neben all den philosophischen Lehren über edel-natürliche Lebensführung und Gebahrung etwas Entsprechendes in der Zeitbildung existiert habe,[1]) sei es am Königshof, sei es in den

[1]) Molière selber in eigener Person sagt zum Chevalier Brécourt (*Impromptu* 1): *Pour vous, vous faites un honneste homme de Cour, comme vous avez déja fait dans la Critique de l'Escole des femmes, c'est à dire que vous devez prendre un air posé, un ton de voix naturel, et gesticuler le moins qu'il vous sera possible.*

Privatkreisen, wo der Dichter seinen Freunden Boileau und Lafontaine begegnete. Ganz und allein aus sich selber, in roher Umgebung, vermag auch der fähigste Dichter nicht die Äußerungen edler Natürlichkeit und feinen Anstands zu schöpfen. Darauf hat ein Goethe öfter hingewiesen, und im besonderen anläßlich des jungen Schiller.

Als vorbildliche Typen der vernünftigen Natur hat er mit Bewußtsein die Philosophen, die *sages*, gezeichnet: teils reife Männer wie der Ariste der *École des maris* und der *Femmes savantes*, der Cléante des *Tartuffe*, der Béralde des *Malade imaginaire*; teils überlegte Jünglinge wie der Clitandre der *Femmes savantes* und der Cléante des *Malade*; teils Frauen und Mädchen wie die Elmire des *Tartuffe*, die Éliante des *Misanthrope*, die Henriette der *Femmes savantes* und die Mariane des *Malade imaginaire*. Gerade die eigentlichen *sages* sind an der Handlung nur selten unmittelbar beteiligt. Dafür aber walten sie, nach der Meinung des Dichters und sachverständiger Zeitgenossen, eines hohen Amtes: sie dienen als helfende und rettende Freunde und bewähren die Tugend der Freundestreue, die von den Epikuräern nicht minder wie den Stoikern höher als aller andere ideelle Besitz gewertet wurde.[1]) So läßt sich Philinte nicht durch das schärfste Wort abschrecken, dem Freunde Alceste zur Seite zu bleiben.

[1]) Vgl. Charron, *Sagesse* III, VII, S. 584 und III, XI, S. 598. *Amitié est une flamme sacrée allumée en nos poictrines, premierement par nature, ... L'amitié est l'ame et la vie du monde, plus necessaire, disent les sages, que le feu et l'eau ... c'est le soleil, le baston, le sel de nostre vie: car sans icelle tout est tenebres: et n'y a aucune joye, soustien, ny goust de vivre ... c'est la vraye mere nourrice de la société humaine, conservatrice des estats et police ... l'amitié seule suffit à conserver ce monde. — L'Admonition libre et cordiale est une tressalutaire et excellente medicine: c'est le meilleur office d'amitié ... — Syntagma Epicuri* III, 30 (Schlußkapitel der Ethik): *omnium rerum, quas ad beate vivendum Sapientia comparaverit, nihil est majus Amicitia, nihil uberius, nihil jucundius ... at vero, cum usus progrediens familiaritatem effecerit, tum*

Diese treue Ergebenheit steigert sich zur *générosité*, jener Tugend, von der die Renaissancedichtung, Corneille voran, so viel zu rühmen weiß. So erklärt sich im *Tartuffe* der schwer beleidigte Valère bereit, den bedrohten Orgon mit eigener Gefahr zu retten. So hat auch Valère im *Avare* die Liebe der Elise gewonnen. Diese Männer und Frauen voll Lebensweisheit, voll *raison* und *raisonnement*, erscheinen uns heute leicht farblos, und wirken auf uns nicht mehr annähernd so stark wie auf die Zeitgenossen, die darin ihre Lebensideale auf der Bühne verkörpert sahen. Überdies fallen einige dieser Figuren aus Ton und Stil der Komödie heraus, da sie ja als positive Gegenbilder den lächerlichen Negativen gegenübergestellt sind. Um so mehr entzücken uns noch heute die treuherzigen Mädchen und Jünglinge, die so kindlich unverdorben ihr Herz auf der Zunge tragen oder so kindlich zu lügen versuchen: das Paar Agnes und Horace aus der *École des femmes*, Cléonte und Lucile im *Bourgeois gentilhomme*, und die anderen Liebespaare seit dem *Dépit amoureux*, die sich so unsagbar liebenswürdig entzweien und versöhnen. Das Höchste in dieser Art ist die kleine Louison im *Malade imaginaire*: jene Szene hat ein Goethe über alles bewundert, der vielleicht allein es dem Franzosen in der Schilderung weiblicher Unschuld zuvor getan hat.

Aber nicht bloß beim höfisch erzogenen *homme de bien* konnte Molière Natürlichkeit und Sinn fürs Natürliche finden. Er wußte das Urteil des Parterre so gut zu schätzen, wie das seiner berühmt gewordenen Dienstmagd La Forest. Sein

---

amor efflorescit tantum, ut etiamsi nulla sit utilitas ex Amicitia, tamen ipsi Amici propter seipsos amentur . . . Quaerendi vero interim, parandique Amici cum delectu sunt: ante enim circumspiciendum est, cum quibus edas et bibas, quam quid edas et bibas . . . sed et danda opera est, ut is sit non difficilis, querulus, omniaque deplorans, sed qui morum facilitate, alacritate, jucunda spe, suavem reddere vitam possit.

Sprecher Dorante lobt das Urteil des *parterre* (*Critique* 5): *je suis pour le bon sens, le bon sens n'a point de place déterminée à la comédie; la différence du demi louis d'or et de la pièce de quinze sous ne fait rien du tout au bon goût . . . je me fierois assez à l'applaudissement du parterre, par la raison qu'entre ceux qui le composent, il y en a plusieurs qui sont capables de juger d'une pièce selon les règles, et les autres en jugent par la bonne façon d'en juger, et qui est de se laisser prendre aux choses, et de n'avoir ni prévention aveugle, ni complaisance affectée ni délicatesse ridicule . . . Eh! mon Dieu! il y en a beaucoup que le trop d'esprit gâte, qui voient mal les choses à force de lumière, et même qui seroient bien fâchez d'être de l'advis des autres, pour avoir la gloire de décider.* Den Leuten von Stand und Welt, den *gens de bien*, stellt er darum zur Seite die Männer und Frauen vom Volk. Und bei ihnen entdeckt und schildert er ungeschminkte, ob auch unerzogene Natur. Am meisten pflegen heute auf der Bühne noch jene rechtschaffenen Mägde zu wirken, die nach dem Grundsatz der Toinette handeln (*Malade imag.* I, 5): *Quand un maistre ne songe pas à ce qu'il fait, une servante bien sensée est en droit de le redresser.*

Zur Natürlichkeit im Sinne der Zeitphilosophie und des Dichters gehörte die Offenheit (*franchise*). Wieder zeigt er zu Charron so nahe Geistesverwandtschaft, daß dessen Äußerung ihn erläutern kann (III, X, 606): *Il y a une menterie couverte et déguisée, qui est la feintise et dissimulation (qualité notable des courtisans, tenue en credit parmy eux comme vertu), vice d'ame lasche et basse, se deguiser, se cacher sous un masque . . . Le soin de cacher son naturel est une gehenne, estre descouvert une confusion. Il n'est tel plaisir que vivre au naturel . . . la franchise est chose si belle et si noble . . . Il ne faut tousjours dire tout, c'est sottise: mais ce que l'on dit, faut qu'il soit tel que l'on pense.* Diese

Frage wird erörtert im *Misanthrope*. Dort bekennt Alceste der Arsinoé (III, 5):

Estre franc et sincere est mon plus grand talent,
Je ne sçay point jouer les hommes en parlant,
Et qui n'a pas le don de cacher ce qu'il pense
Doit faire en ce pays fort peu de residence.

Philinte aber wendet ihm ein, was wir eben bei Charron gelesen haben (Mis. I, 1):

Il est bien des endroits où la pleine franchise
Deviendroit ridicule et seroit peu permise:
Et par fois, n'en déplaise à vostre austere honneur,
Il est bon de cacher ce qu'on a dans le cœur.

Am nächsten unter den Charakteren des Dichters steht dem Alceste der Clitandre der *Femmes savantes*, sein positives Gegenbild: er stellt gewissermaßen einen Alceste dar ohne Liebesleidenschaft und heftige Übertreibung. Er bekennt, als er zwischen Henriette und Armande sich entscheiden soll, freimütig (I, 2):

Non, Madame, mon cœur qui dissimule peu,
Ne sent nulle contrainte à faire un libre aveu;
Dans aucun embarras un tel pas ne me jette,
Et j'avoûray tout haut, d'une ame franche et nette,
Que les tendres liens où je suis arresté,
Mon amour et mes vœux sont tout de ce costé.

Zahlreicher und künstlerisch wirksamer als diese Beispiele einer naturgemäßen Menschheitsbildung sind die Gegenbeispiele einer falschen, zeitgenössischen Kultur. Reich genug ist die Reihe unvergänglicher Charakterbilder, die wir von den *Précieuses ridicules* bis zum *Malade imaginaire* durchwandern. Aber so groß die Mannigfaltigkeit, so erstaunlich der Reichtum an immer neuen Charakterverschiedenheiten auch ist,

bei näherem Zusehen bemerken wir doch, daß der Dichter aus der unendlichen Fülle der Möglichkeiten eigentlich nur drei bevorzugt hat.[1]) Diese sind die Preziöse (*façonnière, prude*), der geckenhafte Höfling (*marquis*) und der Pedant (*docteur médecin*). Die Unnatur, die den Dichter zum Gestalten drängt, entspringt einer krankhaften Eitelkeit, sich vor andern hervorzutun, vor andern etwas voraushaben zu wollen: *une manière particulière pour se distinguer du commun* (*Impr.* 3). Preziöse, Geck und Pedant verachten den *consensus omnium* und tadeln darum blindlings das, was die Zuschauer im Parterre loben. Grundsätzlich tun sie ihrer Natur Gewalt an, um der Welt einen Wert vorzutäuschen, den sie nicht haben; ihr etwas vorzumachen, was sie nicht besitzen. Es sind samt und sonders Abirrungen von der stoischen *natura universalis*. Wahre Größe der Persönlichkeit, das ist des Dichters Meinung, erreicht man nur durch treue Pflege und Ausbildung dessen, was allen Menschen an göttlichen Fähigkeiten zu vernünftig-sittlichem Denken und Handeln angeboren ist. Für die *natura universalis* tritt der Dichter ein: nicht einfach für den „gesunden Menschenverstand", den *sens commun*, wie man gesagt hat. Das von ihm zu behaupten, hieße seine Philosophie zu einem spießbürgerlichen Gemeinplatz herabwürdigen. Allerdings gilt auch von Molières Weisen das *se distinguer du commun*. So zeichnet sich auch Alceste vor der Menge aus; nur daß er verblendet ist durch die Leidenschaft, und *Célimène* Grund hat, ihn zu verspotten, wenn er die Forderung ausspricht: *Je veux qu'on me distingue*. Die Preziöse, der Höfling, der Pedant: das waren auch die heftigsten Gegner von Molières Dichtung. In der

---

[1]) Neben diesen drei Arten von Unnatur kommen die anderen passivkomischen Charaktere kaum zur Geltung, z. B. Ormin, der Projektenmacher (*Fâch.*). Merkwürdig ist, daß Molière das Problem des unnatürlichen Rechtes, zwar im *Misanthrope* und anderswo gestreift, aber nirgends ausgeführt hat.

Critique de l'École des femmes werden von Dorante, Uranie und Elise drei Gruppen literarischer Gegner *ad absurdum* geführt, in denen Climène, der Marquis und Lysidas voranstehen. Diese Gruppen lieferten dem Dichter einen unerschöpflichen Vorrat lächerlicher Unnatur; und es war kein eitles Rühmen, wenn er im *Impromptu de Versailles* in eigener Person erklärte, er habe vor sich noch Stoff genug.

Die Preziöse als komisches Kulturbild war seine eigenste, völlig neue Schöpfung. Die ihm darin vorangegangen waren, hatten sich nur an Äußerlichkeiten gehalten, und in der Sache noch nicht das Kulturproblem erkannt. Er zuerst erfaßte den Mittelpunkt ihres Wesens und zeichnete von da aus die verschiedenen Seiten ihres Charakters: das falsche Zartgefühl des *sentiment*; die Prüderie d. h. unwahre Sittenstrenge, des ‚*censurer*'; das Gesuchte und Geschraubte des ganzen Gebahrens und Sprechens. Und Molière, der es, wie wenige, liebt und versteht, die Komik des Gegenstands und damit die Wirkung zu vervielfachen, führt uns nicht bloß die unmittelbare, echte Preziosität der hauptstädtischen Kreise vor, sondern obendrein die Provinzlerinnen (wie die Précieuses ridicules selber und die Comtesse d'Escarbagnas), die sich durch erzwungene Nachahmung erzwungenen Scheinwerts doppelt lächerlich machen.

Durch den Marquis hat Molière den konventionell gewordenen *capitano* der *Commedia dell' arte* ersetzt. Der geschichtliche Marquis war der durch den Absolutismus der Krone rechtlich und wirtschaftlich abgesetzte Aristokrat, dem von seiner früheren Selbständigkeit nur seine soziale Stellung und der Zugang zum Königshofe und der Nähe des Fürsten geblieben waren. „*Le marquis aujourdhui est le plaisant de la comédie*", der Nachfolger des „*valet bouffon*": so durfte der Dichter im *Impromptu* zu behaupten wagen. Das Wichtigtun dieser nichtssagenden *fâcheux*, ihr Prahlen mit hohen und

höchsten Beziehungen, der lächerliche Aufputz: (*perruque blonde, plume, ruban, pourpoint, canons, hauts-de-chausses, vaste rhingrave, rabat,* und nicht zu vergessen *l'ongle long*), die Lüge der Freundschaft (*cérémonies, compliments, civilités*), die der Hochschätzung (*flatterie, encens*), und endlich die der Liebe (*galanterie*): „*la complaisance de souffrir indifféremment toutes sortes de personnes*“: das alles sind grundlegende Merkmale eines Menschheitstypus, der in der Wirklichkeit und auf Molières Bühne die wunderbare Mannigfaltigkeit des Lebens aufweist. „*Un marquis! c'est sans doute un bel esprit!*“ ruft Magdelon voll Entzücken aus. Eine dilettantische, oft kindisch-läppische Reimerei „*sans etude*“, mit „*air cavalier*“, „*sans avoir jamais rien appris*“, „*la démangeaison de se voir imprimé*“, „*la figure du savant sur les bancs de théâtre*“, diese Tändeleien mußten dem unbeschäftigten Höfling eine ernste Lebensaufgabe ersetzen. *Marquis* und *bel esprit* waren gleichbedeutend geworden.[1]) Man kennt den Feldzug, den Molière gegen die *affectation pure* dieser unechten Poesie geführt hat, wie gegen die gemachten Witze, die *turlupinades des courtisans.* Auch hier versteht er die komische Wirkung dadurch zu verdoppeln, daß er die Äffereien dieser Männer von Rang durch einen Mascarille oder Monsieur Jourdain nachäffen läßt.

Tat der Marquis nur seiner eigenen Person Zwang an, um durch Originalität alle andern auszustechen, so wollte der Pedant alle übrigen schulmeistern und ihnen die herkömmlichen Regeln auferlegen, nach denen allein Bildung des Geistes möglich sei. Zu Molières Zeit war der früher so glänzende Humanismus in haltlosem Literatentum zerflossen,

[1]) Strowski, *Pascal et son temps* I, 133, nach des Père Garasse *Doctrine curieuse des beaux esprits: „Ces jeunes gens, qui ne se soucient de rien et qui dédaignent tout, se pâment devant un sonnet — quand il vient d'eux. Quiconque ne sait pas faire un sonnet ou une ‚ode bien tendue‘ ou une ‚satire mordante‘, ne sera qu'un sot, fût il Aristote, Platon ou saint Augustin.“*

und der Durchschnittshumanist glich, trotz seines Prunkens mit Latein oder gar Griechisch, auf ein Haar dem alten Scholastiker, als Eines Geistes Kind. Den alten, abgenützten *dottore* aus Bologna ersetzte seit Molière der zeitgenössische Schulgelehrte, der *sot savant*, der bei ihm als Poet oder als Mediziner eingekleidet wurde. Voran stand für Molière der Dichter, der nach *règles et loix* selber schafft und andere verurteilt. Ihm zur Seite stellt er später, seit er mit der Schulmedizin selber schlechte Erfahrungen gemacht hatte, den Arzt, der zwar *humaniora* getrieben, aber versäumt hat, den gesunden und kranken Menschen zu studieren. Entworfen wird einmal auch ein Jäger, dem es bei der Jagd auf nichts so sehr wie auf die *règles* ankommt. Nur angedeutet wird ein Feinschmecker, der berühmt ist wegen der *haute capacité dans la science des bons morceaux (Bourg. gent.)*. Auch beim Pedanten erzielt Molière die allerhöchste Wirkung da, wo er einen ungelehrten Mann wie Herrn Jourdain mit Eifer bemüht zeigt, durch Unterricht bei zopfigen Schulmeistern die versäumte Bildung nachzuholen und alsbald mit Stolz das Gelernte zu verwerten.

So ist eine Charaktersammlung von unvergleichlichem Werte entstanden. Diese Typen unfreiwilliger Unnatur sind nur darum so dauernd, weil Molière nicht zufällige Augenblicksbilder geschaffen, sondern das Geschaute in einen philosophischen Blickpunkt gerückt hat. Das Wort Natur bedeutete für ihn einen unendlich tiefen und reichen Begriff, an dem gemessen die Unnatur der Zeit erst ganz in ihrer ärmlichen Nichtigkeit sich enthüllte. In solcher Betrachtungsweise waren ihm einige Philosophen vorangegangen. Bei Montaigne und Charron konnte er verwandte Gedanken geäußert finden. So lesen wir bei diesem letzteren (*Sagesse* II, III, S. 361—3): *Nous avons un esprit brouillon, qui s'ingere de maistriser et gouverner par tout, et qui se meine à nostre*

poste, desguise, change et brouille tout, veut adjouster, inventer, changer, et ne se peut arrester à la simplicité et naifveté, ne trouvera rien bon s'il n'y a de finesse et de la subtilité: „simplex illa et aperta virtus in obscuram et solertem scientiam versa est". Combien de gens y a il, plus scrupuleux et plus exactes, en ce qui est du droict positif et municipal que du naturel? certes presque tous, voire encores de la ceremonie et loy de civilité que nous nous sommes forgez, au prix de laquelle nous avons honte, et desdaignons la Nature, nous faisons la petite bouche, tenons bonne mine, et gardons soigneusement la bien-seance, et ne faisons difficulté d'aller directement contre Nature, le devoir, la conscience . . . Pour n'offenser la ceremonie, nous couvrons et cachons les choses naturelles: nous n'osons nommer, et rougissons au son des choses que nous ne craignons aucunement de faire, et licites et illicites. Nous n'osons dire ce qui est permis de faire, nous n'osons appeller à droit nos propres membres, et nous ne craignons les employer à toutes sortes de desbauches . . . Je ne veux pas pour tout cecy dire que la ceremonie et bienseance ne doive estre soigneusement gardée, qui est le sel et assaisonnement de nos actions et conversations . . . Tout le monde suit nature, la regle premiere et universelle, sinon l'homme seul, avec son gentil esprit et son liberal arbitre: c'est le seul dereglé et ennemi de nature. (II, IX, S. 441): *Il y a six ou sept choses qui meuvent et menent les esprits populaires, et leur font estimer les choses à fausses enseignes, dont les sages se garderont, qui sont nouvelleté, rareté, estrangeté, difficulté, artifice, invention, absence, et privation ou desny, et sur tout le bruit, la monstre, et la parade: Ils n'estiment point les choses si elles ne sont relevées par art et sciences, si elles ne sont pointues et enflees. Les simples et naïfves, de quelque valeur qu'elles soient, on ne les apperçoit pas seulement . . . ou bien l'on*

les estime plattes, basses et niaises, grand tesmoignage de la vanité et foiblesse humaine qui se paye de vent, de fard et de fausse monnoye . . . De là vient que l'on prefere l'art a la Nature, l'acquis au naturel, le difficile et estudié à l'aisé: les bouttées et secousses à la complexion et habitude: l'extraordinaire à l'ordinaire, l'ostentation et la pompe à la verité douce et secrette . . . Et quelle plus grande folie est-ce que tout cela? Or la regle des sages est de ne se laisser coiffer et emporter à tout celà. Und mit bitterem Spott fügt er hinzu, daß diese Verstellung allein beim Sterben unmöglich sei (II, XI, S. 453): *En tout le reste il y peut avoir du masque, mais en ce dernier roollet, il n'y a que feindre.*[1]) Scheint es nicht, als hätte er Molières Preziösen im Auge gehabt, indem er schrieb (*Sagesse* I, XXII, *de l'amour charnel*, S. 130): *La Philosophie se mesle et parle librement de toutes choses, pour en trouver des causes, les juger et regler . . . s'effaroucher ou s'offenser de paroles est preuve de grande foiblesse, ou d'estre touché de maladie.* Ebenso (II, II, *S.* 328): *Je veux, et consens que mon sage aux choses naturelles face la petite bouche, qu'il cache et couvre les parties et les actions que l'on appelle honteuses . . . mais je veux bien cependant qu'il juge que de soy, simplement, et selon nature elles ne sont non plus honteuses que le nez et la bouche, le boire et le manger, n'ayant Nature, c'est Dieu, rien fait de honteux, mais c'est par ailleurs que par nature, sçavoir par*

---

[1]) Nur bei den Frauen will er *la feintise* ausnahmsweise gestatten (S. 606): *Et les femmes, pour la bien-seance, car la liberté trop franche et hardie leur est messeante et gauchit à l'impudence. Les petits déguisements, faire la petite bouche, les figures et feintises, qui sentent à la pudeur et modestie, ne trompent personne que les sots, et leur sied fort bien, sont là au siege d'honneur. Mais c'est chose qu'il ne faut point estre en peine de leur apprendre: car l'hypocrisie est comme naturelle en elle.* Es braucht kaum gesagt zu werden, daß Charron hier durch die mönchische Geringschätzung des Weibes hinter Molière zurückbleibt.

l'ennemy de Nature qui est le péché. Und ferner, ist es nicht, als hätte er Molières Pedanten im Auge gehabt, als er schrieb (S. 11): *La science est un tres-bon et utile baston, mais qui ne se laisse pas manier à toutes mains . . . L'esprit foible ne sçait pas posseder la science, s'en escrimer, et s'en servir comme il faut . . . „non est culpa vini, sed culpa bibentis". Or à tels esprits foibles de nature, preoccupez, enflez, et empeschez de lacquais comme ennemis formels de Sagesse, je fay la guerre par exprez en mon livre, et c'est souvent soubs ce mot de pedant, n'en trouvant point d'autre plus propre, et qui est usurpé en ce sens par plusieurs bons autheurs.*

Für einen Schauspieler und Theaterdichter wie Molière lag es noch näher als für Charron, jenes Gezierte und Gemachte als Gaukelspiel und Mummenschanz aufzufassen, mit dem die Komödianten des Lebens und hohen Standes einander zu täuschen suchen. Als er einst zur Bühne gegangen war, da hatte er bei den Italienern allerlei Verstellung und Verkleidung, Täuschung und Anstiftung aus ihrer *Commedia dell' arte* kennen gelernt und in seine ältesten Stücke reichlich übernommen, hat auch später noch darauf zurückgegriffen. Und in den übermütigsten Stücken der Italiener und seines eigenen Theaters — es sind Fastnachtsspiele — zieht allerlei Maskenscherz über die Bühne: seine humorvollen Werke, *Bourgeois gentilhomme* und *Malade imaginaire,* schließen sogar mit einer tollen Karnevalmaskerade. So brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn seine Stücke da, wo er Unnatur schildert, voll sind von Ausdrücken, die meist der Scheinwelt der Bühne entstammen: *l'art, le masque, le fard, les grimaces, le fantôme, l'apparence, le rôle, le personnage, la mommerie, l'artifice, la feintise, le déguisement, faire et donner la comédie, le grimacier, le comédien* und andere mehr.[1])

[1]) Drei Beispiele für viele; alle aus dem *Malade imaginaire*: Toinette zu Angélique (1, 4): *Les grimaces d'amour ressemblent fort à la vérité,*

Bei Molière, so möchte ich meinen, kam hier ein persönlicher Grund entscheidend hinzu. Er war ja Komödiant, und im kirchlich-bürgerlichen Leben mehr oder weniger mißachtet. Zwar hatte eine königliche Verordnung von 1641 die alte Rechtlosigkeit der Schauspieler aufgehoben und verfügt, daß dieser Beruf niemandem mehr zur Schande gereichen, noch seinen Ruf im öffentlichen Leben beeinträchtigen solle. Aber der Wortlaut dieser Verordnung beweist noch genug. Zwar wurden einzelne, wie Molière selber, in die vornehme Geselligkeit zugelassen, nicht als gesellschaftlich gleichberechtigt, sondern eben nur als Werkzeuge der Unterhaltung. Dagegen weiß man, wie schwer der Dichter vor und nach dem *Tartuffe* vom Haß der Rechtgläubigen zu leiden hatte, wie gerade infolge dieses Stücks im Klerus allgemein die schroffe Auffassung der Jansenisten siegte, wie das Bestreben allgemein wurde, den Schauspielerstand grundsätzlich von der christlichen Gemeinschaft und damit der guten bürgerlichen Gesellschaft auszuschließen. Wirkt es da heute nicht wie eine unvergleichliche Ironie, daß er, der oft mißachtete und oft verlachte Berufsschauspieler, nichts so sehr mißachtete und selber verlachte wie das tolle Komödiantentreiben eines hohen Adels und eines tugendstolzen Bürgertums? Daß er Preziösen, Gecken und Pedanten als schlechte Schauspieler durchschaute? Ihr eitles, nichtiges Getue in Familie und Staat als Gauklerspiel und Mummenschanz des Lebens ihnen selbst zum Spotte machte? Wahrlich, das hieß die Lacher auf seine Seite bringen! Die hochmütigen Narren des Lebens genarrt durch den bescheidenen Narren

---

et j'ay veu de grands comédiens là-dessus. — Als Thomas Dyafoirus an den Brautraub erinnert, der in alter Zeit Brauch gewesen sei, erwidert ihm Angélique (II, 6): *Les anciens, Monsieur, sont les anciens, et nous sommes les gens de maintenant. Les grimaces ne sont point necessaires dans notre siècle, et, quand un mariage nous plaist, nous sçavons fort bien y aller sans qu'on nous y traisne.* — Béralde von der Kunst der Ärzte (III, 3): *Je ne voy point de plus plaisante mommerie.*

von Beruf! Das war ein Witz, würdig eines Molière. Wahrlich, mehr als diese Vielzuvielen seiner Mitwelt konnte sich der Komödiant sittlicher Größe und sittlichen Ernstes versichert halten.[1])

Die Natur, als Grundbegriff der stoischen Metaphysik, enthält in sich untrennbar den Begriff der Vernunft.[2]) Diese aber fällt zusammen mit der Tugend. Die sokratische Auffassung von der Tugend als einem Wissen hatte sich auch der Stoa vererbt. Das Vertrauen des Denkens auf sich selbst war noch durch keinen ernstlichen Zweifel erschüttert; ein vernünftiges Leben bedeutete dem stoisch Gesinnten soviel wie ein sittliches Leben. Tugendhaft ist der Weise;[3]) laster-

---

[1]) Es ist uns keine unmittelbare und gesicherte Äußerung des Dichters darüber erhalten, daß er unter seinem selbstgewählten Beruf, den er gewiß nicht leicht nahm, schwer gelitten habe. Aber wer sich einigermaßen in seine Werke eingelesen hat, der kann kaum daran zweifeln. Von hier aus scheint mir über den unmittelbaren Wortsinn hinaus einen tieferen, philosophischen Sinn zu bergen, was Prinz Eurialus von Ithaka zu seinem Vertrauten darüber bemerkt, daß er der Prinzessin von Elis seine Liebe durch den Hofnarren Morron habe erklären lassen (I, 1):

Ce choix t'estonne un peu.
Par son titre de fou tu crois le bien connoistre,
Mais sçache qu'il l'est moins qu'il ne le veut paroistre.
Et que, malgré l'employ qu'il exerce aujourd'hui,
Il a plus de bon sens que tel qui rit de luy.

Und den Narren Clitidas (*Am. magnif. 2*) läßt der Dichter sprechen: *Bien mentir et bien plaisanter sont deux choses fort differentes, et il est bien plus facile de tromper les gens que de les faire rire.*

[2]) Vgl. Dilthey, Archiv VII, 30: „Und zwar ist diese Vernunft das von Plato, Cicero und Seneca vertretene Vermögen des Menschen, die Erfahrungen durch eingeborene Leistungen zu verknüpfen und das Leben durch sie zu regeln." Vgl. dazu P. Gassend, *Syntagma Epicuri* III, 6: *praemittendum est quidpiam de ipsa Ratione, ac simul de eo quod in ea est, Libero Arbitrio . . . cum Ratio generatim nihil aliud sit, quam facultas ratiocinandi seu judicandi, ac unam rem inferendi ex alia . . .*

[3]) Die Schilderung des *Sage*, die von Charron (S. 6 ff.) im Vorwort gegeben wird, gipfelt darin: *usant tousjours et se reglant en toutes choses selon nature, c'est à dire la raison, premiere et universelle loy et*

haft der, dem es an der Einsicht gebricht, die nötig wäre, um die richtigen Werturteile zu vollziehen. Der Unsittliche ist ein Narr, oder, mit dem Kraftausdruck der Stoa, ein Verrückter (*ἀγαθός* = *σοφός*; *φαῦλος* = *μωρός*). *Faute et folie, vice et folie* sind auch für Charron gleichbedeutend. Auch bei Molière stehen sich als Gegensätze gegenüber *sagesse—folie, lumière—aveuglement, raison—opinion.*[1]) Es ist das dritte und letzte der Begriffspaare, auf die sich seine Weltanschauung gründet. Zu den Problemen der Erziehung und der Bildung kommt ergänzend hinzu das ethische Problem; womit sich der Umkreis der Lebensfragen vollendet, auf die er sein philosophisches Denken gesammelt hat.

Der Weise bewährt sich darin, daß er das höchste Ziel menschlichen Lebens erreicht hat und dauernd behauptet: die *ἀταραξία — tranquillitas animi — tranquillité d'âme.* Charron bestimmt den Begriff näher also (*Sagesse* II, XII, S. 476): *La tranquillité d'esprit est le souverain bien de l'homme . . . C'est une belle, douce, égale, une, ferme et plaisante assiette et estat de l'ame, que les affaires, ny l'oisiveté, ny les accidens bons ou mauvais, ny le temps ne peut troubler, alterer, eslever, ny ravaller, „vera tranquillitas non concuti".* Gassend (*Syntagma Epicuri* III, 5) bezeichnet diesen Zustand als den der Gesund-

---

lumiere inspirée de Dieu, et qui esclaire en nous, à laquelle il ploye et accomode la sienne propre et particuliere . . . Tous ces traicts et parties qui sont plusieurs, se peuvent pour facilité raccourcir et rapporter à quatre chefs principaux, Cognoissance de soy, Liberté d'esprit nette et genereuse, Suyvre nature, ccstuy-ci à tres-grande estendue, et presque seul suffiroit, Vray contentement: lesquels ne se peuvent trouver ailleurs qu'au Sage.

[1]) Gegensatz der *Ratio* (= *recta opinio*) ist die *Opinio communis* oder *vulgaris* (= *prava ratio*): P. Gassend, *Syntagma Epicuri* III, 6. — Die Menge folgt stets der Unvernunft (Charron II, VII, S. 415): *En premier lieu, il se faut garder de l'opinion commune et vulgaire, erronée et tousjours differente de la vraye raison.* Dazu vgl. Arnolphe (*Ec. fem.* I, 1): *Chose étrange de voir comme avec passion un chacun est chaussé de son opinion!*

heit: *constat illum statum, in quo Animus sine perturbatione, corpus sine dolore est, nihil aliud esse quam perfectam totius Hominis sanitatem.* Ferner Bernier (*Abrégé* VII, 202): *Par ce mot [de Tranquillité] l'on n'entend pas une paresse froide et lente, ou une oisiveté languissante et insensible, mais . . . une constance douce et paisible de l'Esprit; ou . . . une belle, louable, egale et douce constitution ou assiette d'Esprit, qui rende un homme ferme et inebranlable, de telle sorte qu'il demeure toujours egal, toujours semblable à soy mesme, sans se laisser emporter par une joye excessive, ou se laisser abattre par le chagrin et par la tristesse, en un mot, sans estre troublé par aucune autre passion de la sorte: Et c'est de là que cette Tranquillité d'Esprit a esté appellée ἀταραξία comme qui diroit exemption de trouble et d'agitation. Car demesme qu'un Navire est dit jouir de la tranquillité . . . ainsi un Esprit est dit tranquille, non seulement lorsqu'il demeure dans le repos, mais principalement aussi lorsqu'il entreprend de belles et grandes choses, sans estre agité interieurement et sans rien perdre de son egalité.* Und er fügt hinzu (*Abrégé* VII, 179): *Ce n'est pas toujours la joye, la lascivité, les ris et les jeux qui font la Beatitude, mais souvent la fermeté et la constance rendent heureux ceux qui sont dans la souffrance et dans la tristesse.*

Molière legt mit boshafter Ironie die Beschreibung des Weisen dem Narren Trissotin in den Mund (*Fem. sav.* V, 1):

A tous évenemens le sage est preparé.
Guery par la raison des foiblesses vulgaires,
Il se met au dessus de ces sortes d'affaires,
Et n'a garde de prendre aucune ombre d'ennuy
De tout ce qui n'est pas pour dépendre de luy.

Worauf Henriette mit feinem Spott erwidert:

En vérité, Monsieur, je suis de vous ravie;
Et je ne pensois pas que la philosophie

Fût si belle qu'elle est, d'instruire ainsi les gens
A porter constamment de pareils accidens.
Cette fermeté d'ame, à vous si singulière,
Merite qu'on luy donne une illustre matière.

Ebenso spricht Philaminte, als sie und ihr Gatte Chrysale jedes ein Vermögen verloren zu haben wähnen, den stolzen Satz (*Fem. sav.* V, 4):

Il n'est pour le vray sage aucun revers funeste,
Et, perdant toute chose, à soy mesme il se reste.

Diese unerschütterlich-ruhige Stimmung des einsichtsvollen Geistes bleibt für die meisten Menschen ein nie erreichtes Ideal. Wie denn auch ein wahrhaft Weiser von den Stoikern selbst zu ihrer Zeit kaum einmal nachgewiesen werden konnte. Allerlei Unberechenbares läßt den Menschen Weisheit und Tugend verfehlen; Unklarheit und Verwirrung, Einbildung und Irrwahn machen ihn zum Narren (*φαντασία* und *imaginatio*, *perturbatio* und *opinio* sind die wichtigsten der ursprünglichen Ausdrücke).

Auf dem Grunde dieser Anschauung erwächst dem komischen Dichter die dankbare Aufgabe, im unvernünftig-unsittlichen Handeln der Zeitgenossen die Narrheit aufzuzeigen. Er hat den unendlichen Vorteil, auch alles Unsittliche als Verstoß der Einsicht lächerlich machen zu können. Alle Abirrungen von der Vernunft werden sein unerschöpflicher Gegenstand. Im Theater Molières wechseln sie in erstaunlicher Mannigfaltigkeit, ohne daß er doch alle Möglichkeiten auch nur annähernd ausgebeutet hätte. Er wählt aus, was er im Lichtkreis seiner Weltanschauung vorfindet. Dabei stehen für seine Aufmerksamkeit allen voran die Menschen, die der menschlichen Natur aus Herrschsucht oder Eitelkeit Zwang antun wollen. Ihr Treiben ist ob seiner inneren Verlogenheit tief unsittlich, fällt aber darum doch unter den Gesichtspunkt

lächerlicher Geistesstörung. Eben darum klingt das Lachen des Dichters oft nicht wie das der Heiterkeit, sondern eher wie der Ausdruck bitter-höhnischer, tief-sittlicher Entrüstung.

Die Narren der Herrschsucht und der Eitelkeit bezeichnet er mit Vorliebe als *extravagants*. Dagegen unter den Begriff der *superstition* fällt ihm (der auch hierin Voltaire vorangeht) alle Verrücktheit, die aus grober Verkennung der Natur und ihrer Grundsätze hervorgeht. Solcher Aberglaube liegt vor in der Astrologie (*Am. magn.* I, 1 und 2; III, 1), in der Furcht vor Kometen (*Fem. sav.* IV, 1), in der Traumdeutung (*Mar. forcé* 3), im Glauben an den Mann im Mond (*Fem. sav.* III, 2) oder an den Knecht Ruprecht (*D. Juan* III, 1), in der Angst vor Flüchen (*Mal. imag.* III, 6) und nicht zuletzt im Glauben an die Wunderwirkung der Arzneien und anderer ärztlicher Verordnungen. Man vergleiche dazu, was Béralde zu Argan bemerkt (*Mal. imag.* III, 3): *Est-il possible . . . que vous vouliez estre malade en dépit des gens et de la nature?* Am wertvollsten scheint mir hier, was derselbe ebendort (*Mal. imag.* III, 6) äußert: *Songez que les principes de vostre vie sont en vous-mesme, et que le courroux de monsieur Purgon est aussi peu capable de vous faire mourir que ses remedes de vous faire vivre.*

Wirksam werden diese Torheiten, *extravagance* und *superstitions*, erst, indem sie die Leidenschaften (*πάθη*, *cupiditates*, *passions*)[1]) entfesseln. Darin waren Stoiker und Epikuräer einig, daß die *ἀπαθία*, die Zurückdrängung dieser Störungen, Voraussetzung der *tranquillitas animi* sei. Und in der Philosophie der Renaissance wurde allmählich die Überzeugung herausgearbeitet, daß der Mensch in sich allein, nämlich in seinem Geistesleben, die Kraft finden könne, auch ohne

[1]) La Mothe Le Vayer unterscheidet elf Leidenschaften (VII, S. 224): *Amour, Haine, Désir, Aversion ou Fuite, Volupté ou Plaisir, Douleur, Hardiesse, Peur, Espérance, Désespoir, Colère.*

menschliche oder göttliche Hilfe seine Leidenschaften zu meistern und diese Herrschaft sich dauernd zu erhalten.[1]) Aus der täglichen Erfahrung hatte man gelernt, daß dieser Sieg das Schwerste und zugleich Folgenreichste für den Menschen sei. Darum verstand man damals unter Moral, als einer praktischen Anweisung zum sittlichen Leben, geradezu die Summe dessen, was an Mitteln zur Bewältigung der Leidenschaften gelehrt und gelernt werden kann.[2])

Bei Molière spielen sich demgemäß viele Szenen, ja ganze Stücke ab in einem Kampf zwischen *raison* und *passion*, sei es unter den Parteien des Dramas, sei es, was sehr viel wirksamer wird, in der Brust des Helden selber. Von *raison*, *raisonner*, *raisonnement* und *raisonneurs* hallt seine Bühne wieder.[3]) Er teilt diese Eigentümlichkeit mit Corneille und Racine, wie mit der überwiegenden Zahl zeitgenössischer Dichter. Und immer handelt es sich bei diesem *raisonner* um ein ungestörtes, ruhiges Abwägen und Unterscheiden von

---

[1]) Vgl. W. Dilthey (Arch. f. Gesch. d. Philos. IV, 625): „Ihren Höhepunkt erreicht [die Literatur der Renaissance] in der Feststellung der großen Wahrheit von einem moralischen Grundgesetz des Willens, nach welchem dieser aus eigenen inneren Kräften zur Herrschaft über die Passionen zu gelangen vermag. Diese Wahrheit wurde allmälig erarbeitet. Aber erst im 17. Jahrhundert ist sie vollständig, ganz frei von dem Dogma, ausgestaltet worden. In ihr wurde ein bleibendes, unschätzbares Gut der Menschheit gewonnen."

[2]) Vgl. Bernier (l. c. VII, S. 3): [*Les Sages*] *se sont attachez à enseigner en quoy consiste cette vraye Felicité, et à inventer des Preceptes utiles à reprimer les Passions qui seroient capables de la troubler; et c'est cet amas de Preceptes, de Reflections, et de Raisonnemens qu'ils ont nommé L'Art de la Vie, ou l'Art de passer heureusement la vie, et qu'ils ont generalement appellé la Morale.*

[3]) Chrysale kann zu Belise sagen (*Fem. sav.* II, 7): *Raisonner est l'employ de toute ma maison, Et le raisonnement en bannit la raison.* Allerdings ist hier ein bloßes Vernünfteln gemeint. Aber ein spottsüchtiger Leser von heute könnte vielleicht versucht sein, diesen Satz auch auf eine große Zahl solcher Dichtungen anzuwenden. Jedenfalls wird es uns heute leicht zuviel des Räsonnierens sogar bei den Großen.

Richtig und Unrichtig, Wahr und Falsch. Cléante kann zu Orgon sagen (*Tart.* I, 5):

Mais, en un mot, je sçay, pour toute ma scïence,
Du faux avec le vray faire la diference.

Und von Louis XIV. verkündet der *exempt* (l. c. V, 7):

D'un fin discernement sa grande ame pourveue
Sur les choses toûjours jette une droite veue.

Immer aufs Neue kehrt die festgewordene Wendung wieder, die der *sage* an den *fou* richtet: so Béralde an Argan (*Mal. imag.* III, 3): *Vous voulez bien, mon frère, que je vous demande, avant toute chose ... de raisonner ensemble, sur les affaires dont nous avons à parler, avec un esprit détaché de toute passion.*

Was aber als verwerfliche Leidenschaft zu gelten habe, darin gingen Stoiker und Epikuräer auseinander. Die ersteren faßten alle *πάθη*, Affekte, insgesamt als Krankheiten der Seele auf, und verwarfen sie als naturwidrig und unsittlich. Diese hingegen unterschieden die natürlich-notwendigen von den unnatürlich-entbehrlichen und also fehlerhaften. Charron formuliert den stoischen Standpunkt also (II, I, S. 320): *Le quatrieme* [*remede contre les passions*] *et meilleur de tous, est une vive vertu, resolution et fermeté d'ame, par laquelle on void et on affronte les accidens sans trouble, on les lutte et on les combat. C'est une forte, noble et glorieuse impassibilité ... Le discours est maistre des passions, la premeditation est celle qui donne la trempe à l'ame, et la rend dure, acerée et impenetrable à tout ce qui la veut entamer ... Mais sur tout le souverain remede est de ne croire, et ne se laisser jamais emporter à l'opinion ... mais se laisser tout doucement mener à la raison et à la nature, qui est la guide des Sages, meure, solide et arrestée.* Und merkwürdig ist es, zu sehen, daß sogar P. Gassend, der sonst gegen Zeno ankämpft, selber einmal sich zu dessen Standpunkt bekennt

(*Syntagma Epicuri* III, 8): *Prudentia (seu forte mavis Sapientiam dicere) est una . . . qua praeceptrice in tranquillitate vivi potest, omnium cupiditatum ardore restincto . . . Cupiditates enim sunt insatiabiles, quae non modo singulos homines, sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant saepe Rempublicam. Ex cupiditatibus odia, dissidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur . . . Ex quo vitam amarissimam necesse est effici; ut Prudens, sive Sapiens, solus amputata circumcisaque inanitate omni et errore, Naturae finibus contentus, sine aegritudine possit et sine metu vivere.*[1])

Die Lehre Epikurs hat P. Gassend eigentlich zu der seinen gemacht, sie aber durch die aristotelische (und schon älter volkstümliche) Lehre vom *μέσον*,[2]) dem Maßhalten, ergänzt; wie er denn überhaupt in seiner Ethik sich dem Aristoteles näher als dem Epikur angeschlossen hat. Er umschreibt seine persönliche Auffassung im *Syntagma Epicuri* II, 20 (ähnlich III, 12): *Naturales quidem ac Necessariae illae sunt, quae ut indigentiam, sic dolorem ortum ex indigentia tollunt; cujusmodi est cibi, potus, indumenti, quo arceatur frigus. Naturales vero, sed non-necessariae sunt illae, quae nihil aliud quam voluptatem variant . . . imo etiam, quae venereorum, quibus Natura praebet principium, et a quibus tamen potest quis non incommode abstinere. Denique neque Naturales neque necessariae illae sunt, quae ad nullum dolorem ex naturae indigentia subortum, tollendum feruntur, sed ex inani solum opinione creantur; quales sunt v. g. coronarum, statuarum,*

[1]) Molière läßt wiederholt (*Fâch.* II, 3 und *Bourg.* II, 3) Seneca's *De ira* zitieren, das eine Mal von *La Montagne* zu dem zornigen *Eraste*, das andere Mal von dem *Maistre de philosophie*, der durch die Tat selber das Gegenteil beweist.

[2]) In meinem Kulturproblem des Minnesangs (1. Bd., 2. Kap.) habe ich zu zeigen versucht, wie dieses echt hellenische Lebensprinzip in der provenzalischen *mezura* wieder auflebte.

cultus elegantis, pretiosae vestis, auri, argenti, eboris et similium. Dazu ist von Wert die Bemerkung (l. c. III, 28; ähnlich III, 24): *Neque enim ulla voluptas, quae secundum naturam sit, causa est, ut alii patiantur injuriam, sed quae cupiditas ex vanis opinionibus effraenis creatur.*

Den eigentümlch aristotelischen Standpunkt in der Frage kann man bei La Mothe Le Vayer finden, der ihn also bestimmt (VII, S. 222; ähnlich 255): *Zenon et les Stoïciens faisoient des vices de toutes les Passions, qu'ils nommoient des maladies de l'ame . . . Aristote et les Peripateticiens ont tenu les Passions pour indifferentes, soustenant que comme la santé du corps ne consiste pas dans la destruction des qualitez contraires, mais dans leur temperament, celle de l'esprit dépendoit de la moderation des Passions, plûtost que de leur entiere extirpation. Aussi tant s'en faut que ces Passions soient des pechez, dans la Morale Chrestienne, qu'au contraire estant soûmises à la raison, elles nous donnent le moien de meriter, et de faire des actions vertueuses . . . l'Ame demeure sans actions et ne fait rien sans les Passions . . . il n'y a point d'Ames si pures ni si privilegiées, qui ne ressentent le mouvement des Passions.* Ebenso verteidigt Bernier gegen die Stoiker die Auffassung vom *juste milieu* (*Abregé* VII, 277 ff.; ähnlich l. c. 325): *La Vertu selon luy estant une habitude elective, qui consiste dans une mediocrité definie ou determinée par la Raison et par la Prudence . . . Mais à l'egard de ce qu'il infere, que la Vertu est mise dans la Mediocrité, cela a donné sujet à plusieurs, et principalement aux Stoïciens, de contester et de declamer qu'il a souillé la Vertu, comme la mettant au milieu entre deux Vices opposéz, et la faisant ainsi en quelque façon participante des extremes . . . ce Milieu est aussi d'ordinaire appellé Milieu de raison, „Medium rationis" . . .*[1])

[1]) Auch Montaigne und Charron haben die aristotelische Lehre vom Maßhalten übernommen (letzterer *Sagesse* S. 407): vier Mittel *pour regler*

Von Molière ist es bekannt genug, daß er durch seine Weisen wiederholt das Prinzip des Maßhaltens verkünden läßt: so durch Ariste (*Éc. d. m.*), Chrysalde (*Éc. d. f.*), Cléante (*Tart.*), Don Carlos (*D. Juan*) und Philinte (*Mis.*). Sie alle warnen vor den *extremitez* und empfehlen die goldene Mitte.[1])

ses desirs et plaisirs: peu, naturellement, modérément et par rapport à soy; vgl. auch l. c. S. 318.

[1]) Die Meinung Montaignes vertritt Ariste zu Sganarelle (*École des maris* I, 1):

Toûjours au plus grand nombre on doit s'accomoder,
Et jamais il ne faut se faire regarder.
L'un et l'autre excès choque, et tout homme bien sage
Doit faire des habits ainsi que du langage,
N'y rien trop affecter, et sans empressement
Suivre ce que l'usage y fait de changement . . .
Mais je tiens qu'il est mal, sur quoy que l'on se fonde,
De fuir obstinément ce que suit tout le monde,
Et qu'il vaut mieux souffrir d'estre au nombre des fous
Que du sage party se voir seul contre tous.

Ebenso Chrisalde zu Arnolphe mit Ironie (*Éc. d. fem.* IV, 8):

Estre avare, brutal, fourbe, meschant et lasche,
N'est rien, à vostre avis, auprès de cette tache;
Et de quelque façon qu'on puisse avoir vescu,
On est homme d'honneur quand on n'est point cocu.
A le bien prendre, au fond, pourquoy voulez vous croire
Que de ce cas fortuit depende vostre gloire,
Et qu'une ame bien née ait à se reprocher
L'injustice d'un mal qu'on ne peut empescher? . . .
Cet accident de soy doit estre indifferent,
Et qu'enfin tout le mal, quoy que le monde glose,
N'est que dans la façon de recevoir la chose;
Et pour se bien conduire en ces difficultez,
Il y faut comme en tout fuir les extremitez.
N'imitez pas ces gens un peu trop debonnaires,
Qui tirent vanité de ces sortes d'affaires.
Mais l'autre extremité n'est pas moins condamnable.
Si je n'approuve pas ces amis des galans,
Je ne suis pas aussi pour ces gens turbulens
Dont l'imprudent chagrin qui tempeste et qui gronde,
Attire au bruit qu'il fait les yeux de tout le monde . . .
Entre ces deux partis il en est un honneste
Où, dans l'occasion, l'homme prudent s'arreste,

Diese Lehre darf aber nicht im Sinne einer schwächlichen Spießbürgermoral verstanden werden, sondern nur in dem tiefen, hellenischen eines harmonischen Gleichmaßes. Am bemerkenswertesten ist Cléantes Rede zu Orgon (*Tart.* I, 5):

Les hommes, la plupart, sont étrangement faits!
Dans la juste nature on ne les voit jamais;
La raison a pour eux des bornes trop petites;
En chaque caractère ils passent ses limites,
Et la plus noble chose ils la gastent souvent
Pour la vouloir outrer et pousser trop avant.

Wertvoll ist auch die Schilderung Ludwigs XIV. (*Tart.* V, 7): *Et sa ferme raison ne tombe en nul excès.* Und ein Musterbeispiel im Sinne der Nikomachischen Ethik scheint uns die Gegenüberstellung eines geizigen Vaters und eines verschwenderischen Sohnes im *Avare.*

Im übrigen aber, soviel ich sehe, waren für Molière die *passions* an sich nicht gleichwertig; sondern, wie sein Lehrer Gassend, unterschied er die natürlichen und notwendigen von den unnatürlichen und fehlerhaften. Er war viel zu sehr Mensch und Künstler, um zu verkennen, daß auch der Weise, d. h. der Idealmensch, die *passion* nicht ganz zurückdrängen kann, ja daß er ihrer gelegentlich sogar bedarf. Alceste trägt vor Oronte das Volkslied vor *Si le roi m'avait donné* ... und fragt ihn dann (*Mis.* I, 2): *Mais ne voyez-vous pas ... que la passion parle là toute pure?* Und Philaminte kann zu Clitandre sagen, bei seinem Streit mit Trissotin (*Fem. sav.* IV, 3):

(Zu S. 85.) *Et, quand on le sçait prendre, on n'a point à rougir*
Du pis dont une femme avec nous puisse agir.
Quoy qu'on en puisse dire, enfin le cocuage,
Sous des traits moins affreux aisement s'envisage;
Et, comme je vous dis, toute l'habilité
Ne va qu'à le sçavoir tourner du bon costé.

Votre chaleur est grande, et cet emportement
De la nature en vous marque le mouvement.

Dabei bleibt zu beachten, daß Clitandre durchaus als Weiser gelten soll, als Beispiel zu dem Gegenbeispiel Alceste, dem er innerlich nahesteht. Niemals kann Molière daran gedacht haben, Clitandres *passion* als unvernünftig zu belachen und belachen zu lassen. Und er zeichnet auch sonst mit sichtlicher Vorliebe und schönstem Gelingen die reine und echte Liebesleidenschaft junger Männer und Mädchen.

Aber diese Liebe kann auch beim Einsichtsvollen vom Zufall oder Einfall gelenkt werden, nicht von der Einsicht in den eigenen oder fremden Charakter. Wie schlicht ist es ausgesprochen: *Mais la raison n'est pas ce qui regle l'amour* (*Mis.* I, 1). Das Irrationelle und nicht Gesetzmäßige, das Unberechenbare und Unbestimmbare lenkt die Herzen: als *le caprice*, d. h. zufällige Laune, wird vom Dichter diese geheimnisvolle Kraft bezeichnet, die den Menschen zum Menschen zieht und über sein Lebensschicksal entscheidet. Auch in andern Lebensbeziehungen zeigt er uns die Einwirkung dieses *caprice*.[1]) Die Laune also, ein scheinbar Zufälliges, jedenfalls ein Unergründliches, weckt die *passion* und weist ihr das Ziel. Diese Laune an sich ist aber gewiß nicht ein Komisch-unvernünftiges; sie wird es erst, wenn sie ein zu tolles Spiel treibt, etwa den Wahrheitsfanatiker Alceste vor die Füße einer *Célimène coquette et médisante* niederzwingt.

Unvernünftig-unsittlich und dadurch komisch wird jede Leidenschaft durch maßlose Heftigkeit. Hier beginnt auch nach der aristotelisch-epikuräischen Auffassung des P. Gassend und Molières die Unnatur und Unvernunft.

Noch lächerlicher wird die Leidenschaft, wenn ein *aveuglement* wie Eifersucht oder irgend eine fixe Idee sie anfacht.

[1]) Vgl. u. a.: *Soit caprice ou raison* (*D. Garcie* I, 3) und *un aveugle caprice* (l. c. II, 4); *Fem. sav.* V, 1; und öfter.

Unendlich komisch wirkt das schnell entzweite und versöhnte Liebespaar Eraste und Lucile (*Dep. am.*), Eraste und Orphise (*Fâch.*), Valère und Mariane (*Tart.*), Cléonte und Lucile (*Bourg.*). Der Typus des unüberlegten, vorschnellen Handelns ist Damis (*Tart.*), darin seinem Vater ähnlich. Chrysale (*Fem. sav.*) und die junge Mariane (*Tart.*) gleichen sich darin, daß ihre *raison* von der Angst eingeschüchtert wird und nicht zu handeln wagt. Überaus fein hat Eliante an den Liebenden beobachtet, wie die Leidenschaft sie so sehr blendet, daß ihnen die Fehler des geliebten Gegenstands als Vorzüge erscheinen (*Mis.* II, 4). Die feinste Komik aber vereinigt sich in Alceste: durch das Spiel des *caprice*, das ihn an eine Célimène geraten läßt; durch das Übermaß seines Liebens und Hassens, das ihn zu den widersinnigsten Äußerungen hinreißt; durch das blinde Vertrauen auf den Sieg des Guten und Rechten; schließlich durch die seltsame Narrheit, die Menschen bessern zu wollen. Doch hat man nicht zu vergessen, daß nur durch die ernste und tiefe Leidenschaft zu Célimène und das lange Warten auf ihre Entscheidung, sein Temperament schließlich zur blinden Wut entfacht wird. Sehen wir von dieser zeitweiligen „Erkrankung" ab, so erscheint sein Charakter fast als ein Musterbeispiel zur Beleuchtung dessen, was Charron (*Sagesse* II, I, S. 314 ff.) vorträgt: *Bien mettrons nous icy pour premiere regle de sagesse, le fruit de ceste cognoissance, afin que la fin et le fruit du premier livre soit le commencement et l'entrée de ce second: Ce fruict est de se garder et preserver de la contagion du monde, et de soy mesmes: ce sont deux maux et deux empeschemens formels de sagesse: l'un externe, ce sont les opinions et les vices populaires, la corruption generale du monde: l'autre interne, ce sont les passions nostres . . . Celuy qui veut estre sage, doit tenir pour suspect tout ce qui plaist et est approuvé du peuple, du plus grand nombre: et doit regarder ce qui est bon et vray en soy, et non*

à ce qui le semble, et qui est le plus usité et frequenté, et ne se laisser coiffer et emporter à la multitude, qui ne doit estre comptée que pour un. . . . demeurant au monde sans estre du monde . . . „Odi profanum vulgus et arceo.“ C'est la solitude tant recommandée par les sages . . . L'autre mal et empeschement de sagesse, dont il se faut bien garder, qui est interne et par ainsi plus dangereux, est la confusion et captivité de ses passions et tumultuaires affections, desquelles il se faut despouiller et guarantir. Nicht vom Alceste des Dichters, wohl aber von seinem durch Célimène entworfenen Porträt (*Mis.* II, 4), dem *esprit contrariant*, gilt, was Charron (l. c. II, IX, S. 437) sagt: *C'est un vice grand (duquel se doit garder et garantir nostre sage) et un defaut importun à soy et à autruy, que d'estre attaché et subject à certaines humeurs et complexions, à un seul train, c'est estre esclave de soy mesmes, d'estre si prins à ses propres inclinations, qu'on ne les puisse tordre et ceder, temoignage d'ame chagrine et mal née, trop amoureuse de soy et partiale. Ces gens ont beaucoup à endurer et contester: au rebours c'est une grande suffisance et sagesse, de s'accomoder à tout, d'estre soupple et maniable, . . . Les plus belles ames et mieux nées sont les plus universelles, les plus communes, applicables à tous sens, communicatives et ouvertes à toutes gens.*

An sich tadelnswert als unsittlich, ist alle Leidenschaft zu jenem gezierten Getue: die Torheiten der Preziösen, Gecken und Pedanten. Herr Jourdain war ein klar besonnener Mann, bis er auf den närrischen Gedanken kam, den Adligen spielen zu wollen: er ist der *contagion* seiner Zeit erlegen.

Es kann auch geschehen, daß ein Mann, der sonst als Weiser gilt, in einem Punkte solche Unnatur mitmacht, um mit den Wölfen zu heulen. So erklärt sich das Wesen des Philinte, der sachlich in allem mit dem Freunde Alceste überein-

stimmt, aber durch die *complaisance* gegen des Oronte Dichtereitelkeit, und die Erwiderung der *cérémonies* und *compliments* teilnimmt am Treiben der Marquis. Er steht darum als Philosoph tiefer denn die vollkommenen Weisen Éliante, Henriette und Clitandre (freilich, künstlerisch betrachtet, dafür um so viel höher). Seine Philosophie deckt sich fast mit der von Charron (II, II, S. 326) vorgetragenen: *Or jouysse ainsi le sage de ce droit sien à juger et examiner toutes choses, il adviendra souvent que le jugement et la main, l'esprit et le corps, se contrediront, et qu'il fera au dehors d'une façon, et iugera autrement au dedans, jouera un roole devant le monde, et un autre en son esprit, il le doit faire ainsi pour garder Justice par tout. Le dire general „universus mundus exercet histrioniam" se doit proprement et vrayement entendre du sage, qui est autre au dedans qu'il ne monstre au dehors: s'il estoit au dehors tel que dedans, il ne seroit de mise ni recepte, il heurteroit par trop le monde: s'il estoit au dedans tel qu'au dehors, il ne seroit plus sage, il jugeroit mal, seroit corrompu en son esprit. Il doit faire et se porter au dehors pour la reverence publique et n'offenser personne, selon que la loy, la coustume et ceremonie du pays porte et requiert: et au dedans juger au vray ce qui en est, selon la raison universelle, selon laquelle souvent il adviendra qu'il condamnera ce qu'au dehors il fait.* Bemerkenswert ist auch, was La Mothe Le Vayer unter den *regles principales de la Prudence* (*Oeuvres* VII, S. 245) aufführt: 10) *Témoigner de la bonne volonté à tout le monde, et ne se lier d'estroite amitié qu'avec peu de personnes: Qui a beaucoup d'amis n'en a point.* 13) *Allant rondement en toute affaire, et ne mentir jamais, d'où dépend tout le credit de la vie civile; bien qu'on puisse taire beaucoup de choses, et en dissimuler d'autres.* . Scheint es nicht, als wären diese beiden Lebensregeln im Sinne des Alceste gegen die *complaisance* des Philinte geschrieben? Hin-

gegen könnte man meinen, gegen Alceste und für Philinte wären geschrieben: 12) *N'entrer que rarement en contestation, et comme par force, lorsqu'on y est obligé; temoignant qu'on cherche plus la verité que la victoire.* 14) *N'entreprendre jamais de reformer le monde, ni de combattre contre le siecle, où l'on paroist toûjours ridicule devant ceux qui sont juges et parties.*

Da Philinte unter keinem äußeren Zwange steht, hat Alceste Recht, seine *complaisance* und *cérémonies* unentschuldbar zu finden: denn der Clitandre der *Femmes savantes* liefert den Beweis, daß man sich davon freihalten kann. Anders liegt die Sache bei Elisens heimlichem Bräutigam, Valère, der sich als Diener in Harpagons Haus eingeschlichen hat und nur durch dreiste Schmeichelei sich darin behaupten kann: der Zwang entschuldigt hier die Kriegslist.

Tiefer noch als sie alle, die aus leidenschaftlicher Eitelkeit oder um der Mode willen ihre Natur entstellen, stehen die sittenstrengen und selbstsüchtigen Erzieher, wie Sganarelle und Arnolphe in den *Écoles*, die dem Gegenstand ihrer Liebe unvernünftig-unsittlichen Zwang antun wollen.

Am schwersten aber vergehen sich wider die Natur, als das Göttliche in uns, Tartuffe und der mit ihm identische Prozeßgegner des Alceste; Arsinoé und Harpagon, Dorante und Trissotin. Ihr Charakter ist ganz gemein und zeigt keine Spur sittlichen Vernunftlebens. Und darum werden heute Abscheu und Entrüstung so stark in uns, daß wir diese Gestalten nicht mehr in ihrem Wesen, höchstens in Äußerlichkeiten komisch finden und die geistige Freude über den Narren, der sich selber narrt, kaum mehr mitfühlen können. Diese Menschen sind im Innersten widernatürlich und lassen nichts von angeborener Güte ahnen. Und da müssen wir fragen: hat Molière allezeit an die Güte der menschlichen Natur und an die Besserungsmöglichkeit der von ihrer Anlage und Be-

stimmung Abgeirrten geglaubt? Wie konnte er den Alceste sagen lassen: *trop de perversité règne au siècle où nous sommes? Ouy, j'ai conçu pour elle* [*la nature humaine*] *une effroyable haine?* Wie kann überhaupt Unnatur möglich sein, wo die Natur alles ist? Da reichen die Begriffe der *opinio*, *imaginatio* und *perturbatio* zur Erklärung nicht mehr aus. Die menschliche Natur selber in ihrem Innersten ist verderbt, ist, um mit Augustin und der Kirche zu reden, *natura vitiata.*

Wir stehen hier vor dem Problem: wie kam das Böse in die göttliche oder von Gott geschaffene Welt? Auch auf dem Boden des Christentums ist das Problem nicht ohne Schwierigkeit lösbar. Ganz unlösbar aber war es dem Stoiker oder Epikuräer. Zwar sagt Philinte (*Mis.* I, 1):

Ouy, je vois ces defauts dont votre ame murmure,
Comme vices unis à l'humaine nature,
Et mon esprit enfin n'est pas plus offensé
De voir un homme fourbe, injuste, interessé,
Que de voir des vautours affamez de carnage,
Des singes mal-faisans et des loups pleins de rage . . .,
Je prends tout doucement les hommes comme ils sont.

Er stimmt sachlich dem Freunde zu, aber geht in seinem Denken nicht tief genug, um sich die philosophische Schwierigkeit klar zu machen. Er gibt dann die Antwort, die schon uralt und doch als bloßer Verlegenheitsausweg zu erachten ist (*Mis.* V, 1):

Tous ces defauts humains nous donnent, dans la vie,
Des moyens d'exercer nostre philosophie;
C'est le plus bel employ que trouve la vertu;
Et, si de probité tout estoit revestu,
Si tous les cœurs estoient francs, justes et dociles
La pluspart des vertus nous seroient inutiles . . .[1])

[1]) Ähnlich La Mothe Le Vayer, der sich auf Plutarch beruft (VII, S. 227).

Wie hat Molière selber darüber gedacht? Es will mir scheinen, daß die Antwort, die er sich bei ruhiger Überlegung gab, nicht weit von der des Pierre Charron entfernt war (III, III, S. 539 und 606): *Nature fait peu de gens vaillans . . . Si le naturel est difforme, vicieux et offensif à autruy, il le faut contraindre, ou pour mieux dire corriger.* Molière legt ersichtlich Wert darauf, uns zu sagen, daß auch viele seiner größten Narren ursprünglich gesund gewesen und nur durch eigene oder fremde Verblendung der Unnatur und Unvernunft verfallen sind. So haben sich Sganarelle und Arnolphe in vielem noch sehr lobenswerte Ansichten bewahrt. Ebenso war Orgon bis zur Bekanntschaft mit Tartuffe *sur le pied d'homme sage.* Und Don Juan rettet einen persönlichen Feind vor den Räubern, ohne Dank zu beanspruchen. Der *Bourgeois gentilhomme* ist von Hause der beste Mensch der Welt. Und Toinette kann zum *Malade imaginaire* sagen (I, 5): *Mon Dieu, je vous connois, vous estes bon naturellement.*

Woher aber kommt denn im letzten Grunde diese *contagion,* der sogar ein Philinte nicht hat entgehen können? Und läßt sie sich jemals durch *corriger* entfernen? Zwar sagt Alceste von Celemène (*Mis.* I, 1):

et sans doute ma flamme
De ces vices du temps pourra purger son ame.

Aber es fragt sich sehr, ob der Redende selber nicht im Grunde seine kategorische Behauptung für eine höchst problematische hielt. Der Ausgang jedenfalls gibt ihm Unrecht. Aber dann der Prozeßgegner, Arsinoé, Tartuffe, der Dorante des *Bourgeois gentilhomme,* Harpagon, Trissotin, diese *„ame mercenaire"*: werden oder können sie sich jemals bessern?

Es dürfte dabei bleiben: Molière ist zeitweilig irre geworden an seinem gläubigen Vertrauen zur eingeborenen

Güte, das will sagen, Göttlichkeit der Menschennatur. Und wir dürfen überzeugt sein, es war der tiefste seelische Schmerz, der sein Geistesleben getroffen hat; zu solchem Zweifel hat ihn nur bitterste Erfahrung zwingen können. Geschehen ist dies in der Zeit seines Schaffens, die vom *Misanthrope* bis zum *Avare* reicht; in derselben Zeit, da er auch die Forderung der persönlichen Freiheit, seinen ersten Glaubenssatz, wider Willen selber in Zweifel ziehen mußte.

„Kein Mensch ist freiwillig böse“: dieser Satz des Sokrates trennt die hellenische und hellenisch gesinnte von der christlichen Welt. Mit dem Glauben an die Güte und Göttlichkeit der menschlichen Natur stand und fiel die Antike. Das Christentum sah den Riß in der menschlichen Natur, und siegte. Auch Molière hat sich der Erkenntnis nicht immer verschließen können, daß hier ein Fortschritt vollzogen war. Er hat aber das Problem nur gezeigt, nicht gelöst. Ob seine persönliche Antwort zu Zeiten die des Philinte oder des Charron, zu Zeiten die des Christentums oder eine andere gewesen ist? Wir wissen es nicht. Aber die Gestalt des *Misanthrope* läßt uns die Ratlosigkeit, ja Bestürzung ahnen, die ihn überfiel, als er die Grundsätze, auf denen seine Weltanschauung ruhte, wankend fühlte. So bleibt diese Dichtung sein rätselhaftestes, weil am tiefsten persönliches, und ist eben damit poetisch sein wertvollstes Werk.

Wir haben versucht, uns das geistige Schaffen Molières nacheinander aus drei Anschauungen verständlich zu machen, die sein Verhalten zu drei großen Lebensfragen bestimmten. Wir glaubten ein Recht zu solcher Trennung zu haben, nicht nur aus dem äußeren Grunde, weil das Ineinander bei jeder wissenschaftlichen Betrachtung durch ein Nacheinander ersetzt werden muß, sondern darum weil, wie wir sahen, die drei Gedankenreihen vom Dichter selbst im Wechsel nach-

einander in das Licht künstlerischer Behandlung gerückt worden sind. Aber wenn wir nun näher und schärfer zusehen, ergibt sich da nicht, daß diese drei Werte nur verschiedene Seiten eines und desselben Lebensgrundsatzes sind? Denn was besagt persönliche Freiheit anderes, als daß jeder er selbst sein will, unbehindert von äußerem Zwang? Und was bedeutet Natürlichkeit weiter, als daß man frei sein will von einem Zwang, den man sich mit oder wider Willen selber auferlegen soll? Und was sonst kann der Satz vom vernünftig-sittlichen Denken und Handeln enthalten als die Forderung, sich selber nachzuleben? Dieses geistige Selbst aber hat nach Anlage und Bestimmung Anteil am Göttlichen. Damit vollendet sich die Synthese zu einer harmonisch in sich abgeschlossenen Weltanschauung.

Wenn wir aber das Ganze in einem Blick überschauen, so erkennen wir, daß wir nichts anderes in Händen halten als eine allseitige Beschreibung des Begriffes der Persönlichkeit. In diesem höchsten Lebensziel der Renaissance fließen die drei Lebenswerte von Molières Weltanschauung zu einer Einheit zusammen, aus der die zerlegende Betrachtungsweise der Untersuchung sie notgedrungen hat lösen müssen.

Aus einem tiefen und fruchtbaren Gedankengrund, hat der Dichter Molière das Rüstzeug genommen, um das Verwirrte und Verwirrende, die *selva oscura* der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit geistig zu ordnen und zu bewerten. Er hat sich damit als ein echter Philosoph erwiesen.

Seit Anbeginn der Renaissance, und Jahrhunderte lang, haben die Besten ihrer Zeit immer aufs Neue den Ruf nach Freiheit erhoben, den Ruf nach geistiger Freiheit für den Einzelmenschen. Denn immer wieder sahen sich jene Besten in eine schwer bedrohte Kampfstellung hineingezwungen. Auch

Molière war ein Kämpfer dieser Art, der sich mit den gegnerischen Weltanschauungen furchtlos und ehrlich auseinandergesetzt hat. Das ist geschehen im *Tartuffe* und im *Don Juan* mit heiligem Ernst, in den *Femmes savantes* mit bissigem Spott. Der Vulgärkatholizismus französischer Volkskreise, der frivole Atheismus gewissenloser *grands-seigneurs*, und der vielleicht nicht ganz aufrichtige Spiritualismus der kartesianischen Philosophie: das waren die drei geistigen Mächte, mit denen er Abrechnung halten mußte.

Auch jene Männer, die eine Neuerung antiker Lebenswerte vollzogen, verdankten doch dem Christentum eine unschätzbare Bereicherung ihres Geisteslebens. Denn die Religion Christi hat eine unversiegbare Fülle seelischen Gehalts und eine ungeahnte Verstärkung des sittlichen Bewußtseins in die Welt gebracht, derart daß sie auch an ihren Gegnern ihre Lebenskraft bewahrt. Den Führern der Renaissancebewegung waren christliche Männer wie Augustin und Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi und Tauler vorangegangen und hatten ihre Erlebnisse und Ergebnisse nicht umsonst niedergeschrieben. Diese Schätze konnten nicht mehr untergehen, und kamen auch denen zugute, die sich von einer verweltlichten Kirche abwandten und aus eigener Kraft eine Laienbildung ins Werk setzten. Es geschah, was ich in meinem Buche über das Kulturproblem des Minnesangs für diesen nachzuweisen versucht habe: eine nach Wesen und Ziel vom Christentum abgekehrte Kulturbewegung gewann aus dieser Religion die seelische Tiefe und Kraft zu ihrer eigenen Vollendung. Ähnliches geschah später durch Jean-Jacques Rousseau und Klopstock, als diese die französische und deutsche Poesie erneuerten, ja man kann sagen, wiederentdeckten, jener aus der Gefühlstiefe und sittlichen Kraft des schweizer Calvinismus, dieser aus dem Gemütsreichtum des deutschen Pietismus.

So hat auch Molière, ohne Zweifel, die fördernde Einwirkung der christlichen Bildung empfangen, in dem Sinne, wie die besten Kenner der Zeit es für andere Vertreter der Renaissance festgestellt haben.[1]) Solche Herkunft, will mir scheinen, verrät sich in der unnachahmlichen Feinheit und Zartheit des Liebesempfindens seiner jungen Mädchen und Männer. Weitab davon bleiben hierin die Komödien der Alten, des Plautus und Terenz, wie auch des neuentdeckten Menander.

Schwerlich ist unserem Dichter diese Schuld der Dankbarkeit jemals zum Bewußtsein gekommen. Dagegen traf ihn aufs empfindlichste der Gegenstoß der rechtgläubig Gesinnten, als er es wagte, auf seiner Bühne den herkömmlichen katholischen Volksglauben des Zwanges, der Unnatur und der Unvernunft zu zeihen. Eine erste Andeutung in der Eingangsszene des *Sganarelle* war nicht weiter bemerkt worden. In der *École des maris* war er vorsichtig genug gewesen, die asketisch-patriarchalischen Erziehungsgrundsätze des *Sganarelle* nicht unter zeitgenössischen Namen, sondern unter dem Bilde eines cynisch gefärbten Stoicismus anzugreifen. Erst in der *École des femmes* nannte er mit Namen, was er meinte: die Klostererziehung. Er hatte seine Karten aufgedeckt; und nun brach der Sturm los, den er durch *Critique* und *Impromptu* nicht beschwichtigen konnte. Bis er dann im *Tartuffe* seinen Feinden den Typus eines Vulgärkatholiken entgegenhielt, der durch heuchlerische Verstellung einer widernatürlichen

[1]) Ich kann mir nicht versagen, hierher zu setzen, was Dilthey (l. c. IV, S. 650) über Montaigne bemerkt hat: „Er ist Sokratiker, Stoiker, Schüler der Tuskulanen, des Seneca und Plutarch. Aber er ist mehr. Der gesammelte Reichtum von Material, die gesteigerte Kraft der Selbstbeobachtung, die Zunahme des Individuellen in der geistigen Physiognomie, eine feinere Modulation gleichsam in der Seelenstimmung und Lebenshaltung reichen über die Alten hinaus. In seiner Seelenstimmung und Lebenshaltung ist er das Vorbild des Descartes und wirkt auch in vielen einzelnen Sätzen auf diesen."

Frömmigkeit doppelt unvernünftig handelt und doppelt lächerlich wirkt.

Fast will es scheinen, als ob Molière stark unterschätzt hätte, was an Lebenskraft und Überzeugungstreue in einem großen Teil seiner katholisch gesinnten Volksgenossen ohne Zweifel vorhanden war. Seit dem heiligen Franz von Sales hatte sich, und nicht bloß in jansenistischen Kreisen, eine Wiedergeburt auch der katholischen Volks- und Staatsreligion vollzogen. Trotz Reformation und Renaissance war die überwiegende Mehrzahl der staatstreuen französischen Bürger nicht nur der Kirche treu geblieben, sie bekundete und betätigte auch ein neuerwachtes religiöses Verlangen. Uns Deutschen und Franzosen vom Jahr 1910, worin wirtschaftliche und soziale Interessenkämpfe allen anderen Sorgen voranstehen, ist die ungeheuer gespannte Aufmerksamkeit kaum mehr verständlich, mit der fast ganz Frankreich damals den Kampf zwischen Molinisten und Jansenisten verfolgte. Zugrunde lag dabei freilich die Frage, die einen jeden angehen mußte: ob der Mensch trotz der Erbsünde selig werden könne. Die Heftigkeit dieser Kämpfe zeugte von der geistigen Lebenskraft des durch Gegenreformation und Jansenismus gleichermaßen verstärkten Kirchenglaubens. Alle Andersgläubigen, die Anhänger der Renaissancephilosophie so gut wie die Hugenotten, sahen sich aufs schärfste beobachtet und in der freien Äußerung ihrer Überzeugung, ja in ihrem Bestehen ernstlich bedroht. Die Gesinnungsgenossen Molières wurden auf kleine Kreise beschränkt und genötigt, ihre Zusammenkünfte mit einem Geheimnis zu umgeben. Das verschlimmerte noch ihre Lage, und gab oft den übelsten Verleumdungen Nahrung. Die Weltklugen und Vorsichtigen, wie Charron, Gassend und Bernier, brachten ihren heidnischen Naturbegriff durch eine Homologie mit dem Gott der Offenbarungs- und Erlösungsreligion zwangsweise in Einklang. Die

Ehrlichen und Standhaften wie Molière nahmen den Kampf auf und wurden mit dem Schmähwort *libertin* belegt, was seit Calvin soviel wie Freigeist oder Epikuräer im vulgären und falschen Nebensinn des Wortes besagte. Und solcher Tadel ist gegen Molière noch heute nicht verstummt.

Von diesem Standpunkt der zeitgenössischen Gegner hat noch Brunetière geurteilt (*Étud. crit.* I, 323): *Nous dirons au moins que ce que La Fontaine et Molière nous enseignent de plus élevé comme morale, c'est l'art de gouverner notre vie au mieux de nos intérêts et de notre tranquillité. Dans les conseils qu'ils nous donnent, on ne voit place ni pour le sacrifice ni pour le dévouement. On n'y voit peut-être pas non plus assez de place pour le devoir. Qui suivrait religieusement les avis de Molière et les moralités de La Fontaine, risquerait fort de devenir un modèle du parfait égoïste.* Nicht anders urteilte *Ernest Lavisse* (*Histoire de France* VII, II, Paris 1907, S. 113): *La morale de Molière est très modeste. On ne trouve point, dans tout son théâtre, un devoir qui commande un renoncement à soi, même un effort qui coûte . . . Molière se soumet à la nature, la sachant plus forte que lui . . . Croire que la nature est bonne, et non pas foncièrement perverse, c'est le contraire de la religion chrétienne . . . Molière n'est pas chrétien.* Und noch entschiedener A. T. Perrens (*Libertins* S. 342): *Sa vie n'a connu la contrainte ni des doctrines religieuses ni des règles morales.*

Es muß hier noch einmal, wie eingangs, zugestanden werden: Molières Weltanschauung war nicht die des Christentums. Sein zentrales Lebensprinzip, die Natur, enthielt ihm eine Metaphysik, eine Ethik und eine Religion,[1]) die in ihrer

[1]) Vgl. in der *Lettre sur la Comédie de l'Imposteur (1. reflexion): Il est certain que la religion n'est que la perfection de la raison, du moins pour la morale — enfin, que la religion n'est qu'une raison plus parfaite.*

Verbindung den christlichen Glauben entbehrlich, ja unannehmbar machten. Aber allerdings war er religiös, und er hatte Religion im Sinne eines Pierre Charron, des Renaissancephilosophen und katholischen Priesters, der (l. c. II, V, S. 393) ihren Begriff dahin angibt: *„L'office de religion est de nous lier avec l'autheur et principe de tout bien, reunir et consolider l'homme à sa premiere cause, comme à sa racine, en laquelle tant qu'il demeure ferme et fiché, il se conserve à sa perfection: au contraire quand il s'en separe, il seiche aussi tost sur pied.“*

Molière war ein zu ehrlicher Charakter und ein zu scharfer Denker, um mit seiner Renaissancephilosophie die christliche Erlösungs- und Offenbarungsreligion nach dem Vorgang eines Charron und Gassend verbinden zu wollen oder zu können. Der religiösen Überzeugung, worin er sich gebildet und befestigt hatte, widerstrebte ebenso der Gedanke der Erbsünde[1]) wie der eines außerhalb seiner Schöpfung gedachten, erlösenden Gottes. Ihm blieb fremd und mußte fremd bleiben alles, was das innerste Wesen christlicher Religiosität ausmacht: „Vorsehungsglaube und kindliches Gottvertrauen, der Schmerz über die Trennung von Gott, das selige Gefühl, mit ihm versöhnt zu sein, und die tröstliche Hoffnung, daß er die Seele erretten wird.“ Ganz unverständlich mußte ihm sein der Streit der Geister um die christliche Gnadenlehre (wie denn auch Charron erst „wegen vieler Tadler“ den Begriff der *grace* in sein Lehrbuch weltlicher *sagesse* eingeführt hat: S. 368). Alles das konnte Molière so wenig begreifen wie ein überzeugter Epikuräer oder Stoiker des Altertums.

---

[1]) Vgl. W. Dilthey (Archiv f. G. d. Ph. VII, 32): „Orthodoxes Luthertum, Calvinisten, Puritaner [wir können die Jansenisten hinzufügen]: sie alle sind darin einig, daß die Natur verderbt, zu nichts Gutem geeignet, die Vernunft durch die Sünde verdunkelt sei.“

Aber es war nicht der Lebensgehalt christlicher Frömmigkeit, was ihn zum Angriff auf der komischen Bühne reizte, sondern der herkömmliche, kirchlich-bürgerliche Volksglaube, der mehr dem Eigennutz der Regierenden als der sittlich-religiösen Förderung der Frommen diente. Dieser vulgäre, unwahrhaftige Katholizismus erschien ihm als ein geistloses Gebilde voller Zwang, Unnatur und Unvernunft, würdig, auf seiner Bühne dem Lachen aufgeklärter Zuschauer preisgegeben zu werden. Dabei traf es sich wohl nicht bloß durch einen Zufall, daß die verspotteten Kirchenlehren vorzugsweise alttestamentlicher oder orientalischer Herkunft und dem echten Evangelium ursprünglich fremd gewesen waren.

Widerwärtig und lächerlich fand Molière an der volksmäßigen Religiosität seiner Zeitgenossen am meisten den Teufelsglauben und die Angst vor den Höllenqualen der *chaudières bouillantes*, die asketisch-mönchische Lebensauffassung, die Weltverachtung und Weltflucht des geistlichen Lebensideals, und die darin ausgesprochene Verkennung der Natur (*Mais un cul de couvent me vangera de tout!*), die unerbittliche Tugendlehre: die Methode, hinter der von der Natur gewollten *passion* unschuldiger junger Menschenkinder gleich die Kralle des Teufels zu suchen (*la patte est là dessous*), harmlose Handküsse als ein *péché mortel* aufzufassen, die *visites, bals et conversations* der guten Gesellschaft als *inventions du malin esprit* zu bezeichnen; und anderes mehr. Die Gegensätze der Weltanschauung kommen zum deutlichsten Ausdruck, wenn Orgon von seinem Freunde Tartuffe rühmt (*Tart.* I, 5):

Qui suit bien ses leçons gouste une paix profonde,
Et comme du fumier regarde tout le monde.
Ouy, je deviens tout autre avec son entretien:
Il m'enseigne à n'avoir affection pour rien,

De toutes amitiez il détache mon ame,
Et je verrois mourir frere, enfans, mere et femme,
Que je m'en soucîrois autant que de cela.
Cléante: Les sentimens humains, mon frere, que voila!

Ja, der von Tartuffe irregeleitete Orgon wagt seiner Tochter Mariane zuzurufen:

Debout! Plus vostre cœur répugne à l'accepter,
Plus ce sera pour vous matiere à mériter.
Mortifiez vos sens avec ce mariage!

Planmäßig hat vor Molière diesen Standpunkt Pierre Charron vertreten, der hier wieder herangezogen zu werden verdient. Charron beginnt (II, VI, S. 402) mit den Sätzen: *C'est un grand office de sagesse, sçavoir bien moderer et regler ses desirs et plaisirs: car d'y renoncer du tout, tant s'en faut que je le requiere en mon sage, que je tien ceste opinion non seulement fantasque, mais encores vicieuse et desnaturée . . . C'est une opinion plausible, et estudiée par ceux qui veulent faire les entendus, et professeurs de singuliere saincteté, que mespriser et fouler aux pieds generallement toutes sortes de plaisirs et toute culture de corps, retirant l'esprit à soy, sans avoir commerce avec le corps, l'eslevant aux choses hautes . . . toutes ces extravagances, tous ces efforts artificiels et estudiez, ces vies escartees du naturel et commun, partent de folie et de passion, ce sont maladies, ils se veulent mettre hors d'eux, echapper à l'homme et faire les divins, et font les sots: il se veulent transformer en Anges, et se transforment en bestes: „aut Deus, aut bestia. homo sum, humani a me nihil alienum puto": l'homme est une ame et un corps, c'est mal fait de desmembrer ce bastiment, et mettre en divorce ceste fraternelle et naturelle joincture . . . ce n'est pas une commission farcesque à l'homme, de se conduire et sa vie selon sa condition naturelle:*

Dieu la luy a donnée bien serieusement et expressément. Mais quelle folie et plus contre nature, que d'estimer les actions vicieuses pource qu'elles sont naturelles: indignes pource qu'elles sont necessaires? Und ferner (l. c. II, VI, S. 405): *Mespriser le monde, c'est une proposition brave, surquoy on triomphe de parler et de discourir, mais je ne voy pas qu'ils l'entendent bien, et encore bien qu'ils pratiquent bien: qu'est ce que mespriser le monde? . . . Quelle accusation contre nature? . . . Si en fin tu dis que . . . c'est l'abus d'icelle: les vanitez, folies, excez et desbauches qui sont au monde: bien dit, mais cela n'est pas du monde, ce sont choses contre le monde et sa police: ce sont additions tiennes: ce n'est pas de nature, mais de ton propre artifice.* Und mit fein versteckter Bosheit sagt dieser Priester (*Préface* S. 16): *En matière de Religion où la seule authorité vaut sans raison: c'est là son vray empire, comme par tout ailleurs la raison sans elle, comme a tres-bien recogneu sainct Augustin.*[1])

---

[1]) Und Charron wendet sich in Ausführungen, die den *Tartuffe* im Geist und einmal im Wortlaut vorausnehmen, gegen die, welche ganz in Religiosität aufgehen und sich nicht um weltliche Rechtschaffenheit glauben kümmern zu müssen, oft aber ihre Frömmigkeit nur als Deckmantel gebrauchen. Er sagt (*Sagesse* II, V, S. 397): *Les uns s'adonnent totalement au culte et service de Dieu, ne se souciant gueres de la vraye vertu et preudhommie, de laquelle ils n'ont aucun goust, vice remarqué comme naturel aux Juifs (race superstitieuse sur toutes, et à cause de ce odieux à toutes) specialement aux Scribes et Pharisiens, les plus religieux d'entre eux . . . Plusieurs sont touchez de cet esprit feminin et populaire, . . . dont est venu le proverbe „Ange en l'Eglise, Diable en la maison" . . ., voire, ils font piété couverture d'impiété, ils en font, comme l'on dit, mestier et marchandise.* Ebenso scharf tadelt er die, welche zwar auf weltliche Rechtschaffenheit Wert legen, aber sie ganz von der Frömmigkeit abhängig machen und darin einschließen möchten; er hält wenig von der so erworbenen Rechtschaffenheit, und warnt vor denen, die sie haben. Es heißt dort (II, V, S. 398): *Ils pervertissent tout ordre et brouillent tout, confondant la preudhommie, la Religion, la grace de Dieu . . . gens tant contens d'euxmesmes et si prompts à censurer et condamner les autres „qui confidunt in se et aspernantur alios". Ils pensent que la Religion soit une generalité de tout*

Schon der von Arnolphe, Orgon und Mme Pernelle mit subjektiver Aufrichtigkeit vertretene Volksglaube verstößt gegen Freiheit, Natur und sittliche Selbstbestimmung des Menschen. Wieviel schlimmer aber wird die Unvernunft und wieviel größer die Lächerlichkeit, wenn der Parasit des Hauses vortrefflich und reichlich ißt, trinkt und schläft (vgl. den Bericht der Dorine I, 3), hingegen im übrigen mit Kutte und Geißel prahlt, als echter Zelot Entsagung und Weltflucht predigt, übertriebene Schamhaftigkeit und Reue vorgibt und für seine Erbschleicherei gar *l'interest du ciel* vorzuschützen wagt! Zugleich preziös und ein Pedant, führt dieser Heuchler durch das Gaukelspiel einer angeblichen Gottseligkeit den Herrn des Hauses irre; aber er ist ein schlechter Schauspieler, verrät sich und wird entlarvt. In keinem andern Charakter hat Molière die unvernünftige Unnatur, und damit das Komische in seinem Sinne, derart gehäuft. Und doch vermögen wir Menschen von heute über einen Tartuffe kaum mehr zu lachen.

---

bien et de toute vertu, que toutes vertus soient comprinses en elle, et luy soyent subalternes, dont ne recognoissent autre vertu ny preudhommie que celle qui se remue par le ressort de Religion . . . Ils veulent que l'on soit homme de bien à cause qu'il y a un Paradis et un Enfer . . . O chetive et miserable preudhommie! . . . Quel gré te faut-il sçavoir de ce que tu fais? . . . Je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne devrois jamais aller en Paradis, mais pource que nature, la raison, c'est à dire Dieu, le veut, pource que la Loy et la police generale du monde, d'où tu es une pièce, le requiert ainsi, et tu ne peux consentir d'estre autre que tu n'ailles contre toy mesme, ton estre, ta fin. N'aimer point, regarder de mauvais œil, comme un monstre, celuy qui est d'autre opinion que la leur, penser estre contamin de parler ou hanter avec luy, c'est la plus douce et la plus molle action de ces gens: qui est homme de bien par scrupule et bride religieuse, gardez vous en, et ne l'estimez gueres; et qui a religion sans preudhommie, je ne le veux pas dire plus meschant, mais bien plus dangereux que celuy qui n'a ni l'un ni l'autre. Il semble que la Religion seule aiguise les passions et les echauffe sous pretexte de zele: „Omnis qui interficiet nos, putabit se obsequium dare Deo. (Jean 16.)"

Es ist bekannt genug, daß der Verfasser des *Tartuffe* alsbald öffentlich des Unglaubens bezichtigt und seinem König als *libertin et impie* angezeigt wurde, der den Scheiterhaufen verdient habe. Die Gefahr war nicht zu mißachten, wenn auch nicht für das Leben, so doch für das Wirken des Dichters. Um dieselbe Zeit wurde Claude le Petit wegen eines Spottgedichtes auf die Jungfrau Maria gehängt, und die Hinrichtung eines Vanini (1619) und Fontanier (1621) war noch nicht vergessen. In der Tat verrät die erste Bittschrift Molières an den König, worin er diese Anschuldigung würdig zurückweist, eine gewisse Verlegenheit.[1]) Er hatte zuerst im *Sganarelle*, und nur andeutend, dann in den *Écoles* und schließlich im *Tartuffe* so offenkundig den maßvollen Lebensgenuß, *joi e joven*, gegen alle rauh-asketischen Sittenprediger verteidigt, daß er den Namen eines Epikuräers kaum von sich abwehren konnte. Wer aber diese Weltanschauung vertrat, der galt den Sittenpredigern als *libertin*. Man verstand darunter bald mehr den Gottesleugner und Freigeist, dem nichts heilig sei, bald mehr den gemeinen Sinnenmenschen, der nichts ernsthaft nehmen könne, nicht einmal seine Ungläubigkeit. Kirchliche Katholiken und Jansenisten, Reformierte und die Stoiker von der cynischen Richtung waren einig in der Verdammung und Verfolgung aller Kreise, auf denen mit Recht oder Unrecht der Verdacht des *libertinage* lastete.[2]) In der Absicht, nicht

---

[1]) *Quel tort me feront dans le monde de telles calomnies, s'il faut qu'elles soient tolerées! et quel interest j'ay enfin à me purger de son imposture, et à faire voir au public que ma comédie n'est rien moins que ce qu'on veut qu'elle soit!*

[2]) Sganarelle (*Éc. d. mar.* I, 3) warnt Isabelle vor der *jeunesse libertine*; ebenso Arnolphe (*Éc. d. fem.* III, 2 und 5) die Agnes, *d'estre libertine*, und er will *punir son amour libertin*. Über den Begriff des Wortes handelt Molière im Tartuffe; dort sagt Orgon zu Cléante (*Tart.* I, 5):

Mon frere, ce discours sent le libertinage.

Worauf Cléante:

mit ihnen vermengt zu werden, hatte Molière selber sich schon gegen die *libertins* ausgesprochen, als er Cléante zu Orgon sagen ließ: *Laissez aux libertins ces sottes consequences!*

Nichts war ungerechter, als die echten Epikuräer mit diesem Vorwurf zu belegen, und doch war die Anklage fast so alt wie die Schule selber, und ist niemals verstummt. Hätte man Werke und Leben dieser Männer gekannt, so hätte man sich bald vom Gegenteil überzeugen können. P. Gassend z. B. in seinem *Syntagma Epicuri*[1]) behandelte unter dem Abschnitt *Temperantia: De Sobrietate adversus Gulam, De Continentia adversus Libidinem,* und empfahl vegetarische Kost, wie er denn auch selber den Fleischgenuß und alkoholische

---

Voila de vos pareils le discours ordinaire.
Ils veulent que chacun soit aveugle comme eux;
C'est estre libertin que d'avoir de bons yeux.
Et qui n'adore pas de vaines symagrées,
N'a ny respect ny foy pour les choses sacrées.

Dazu ist zu vergleichen, was Orgon zu Mariane über ihren Bräutigam Valère sagt (*Tart.* II, 2):

Mais, outre qu'à jouer on dit qu'il est enclin
Je le soupçonne encor d'estre un peu libertin;
Je ne remarque point qu'il hante les eglises.

Worauf Dorine:

Voulez-vous qu'il y courre à vos heures précises,
Comme ceux qui n'y vont que pour estre aperceus?

[1]) Vgl. *Syntagma* (III, 4 und 13): *Quocirca et cum universe Voluptatem Beatae vitae esse finem dicimus, longe profecto absumus, ut eas voluptates, quae sunt virorum luxu diffluentium, aut aliorum etiam, quatenus spectantur in ipsa motione actioneve fruendi, qua nimirum sensus jucunde dulciterque afficitur, intelligamus; veluti quidam rem ignorantes, aut a nobis dissentientes, aut alioquin adversum nos male affecti, interpretantur; . . . Siquidem non compotationes commessationesque perpetuae; non ipsa cum pueris mulieribusque consuetudo, non piscium deliciae, aut quaecumque aliae mensae lautioris cupediae, jucundam vitam pariunt . . .* III, 13 *(De Sobrietate adversus Gulam): Longe sane aberit Sapiens, ut in compotationibus temulentiaque pernoctetur . . . longe etiam aberit, ut lautis dapibus se inficiat, aut pinguibus et crassis ventrem oneret, cui sufficere debeant simplissimae: imo ipsa naturae dona.*

Getränke grundsätzlich mied. So war auch Bernier genötigt, die uralte Beschuldigung zurückzuweisen (*Abrégé* VII, 142): *Par le nom de Volupté l'on n'entend pas les voluptez sales et deshonnestes, le luxe et la mollesse, les delices de la table, la danse, les femmes, en un mot celles que les Sophistes . . . objectoient d'ordinaire . . . mais generalement tout ce que l'on appelle d'ordinaire joye, plaisir, contentement, satisfaction, delectation, douceur, gayeté; estat paisible, tranquille, serain, seur sans trouble; Indolence, Tranquillité, etc. qui ne sont autre chose que des Sinonymes de Volupté.*

Aber die Epikuräer hatten von jeher den Mut der Ehrlichkeit gehabt. Alles Asketische war ihnen ein unnatürlicher Zwang, Lebensfreude eine berechtigte Forderung, ja das höchste Gut. Wer aber solches offen anerkannte, der war immer in Gefahr, verkannt zu werden, ob er auch selber sich von jedem Übermaß und Mißbrauch fernhielt. Und verhängnisvoll wirkte es, daß seit dem Altertum zügellose Sinnenmenschen es liebten, sich das Mäntelchen des epikuräischen Philosophen umzuhängen. Von dieser Täuschung spricht noch Bernier (*Abrégé* VII, S. 73): *D'ailleurs, parce qu' Epicure ayant donné le nom de Volupté supreme ou de souverain Bien, à l'Indolence du corps et à la Tranquillité de l'Esprit, les Debauchéz et les voluptueux de son temps prenoient pretexte là dessus, abusant du mot de Volupté, et se vantant d'avoir un Philosophe pour defenseur de leurs voluptez; pour cette raison Seneque les poursuit de cette sorte dans le Livre intitulé de la Vie heureuse: „Ce n'est pas Epicure qui les jette dans le luxe et dans la debauche, mais comme ils sont accoutumez aux vices, ils taschent de cacher leur dissolution dans le sein de la Philosophie, et ils s'attroupent où ils entendent louer la Volupté. Non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in Philosophiae sinu abscondunt, et eo concurrunt ubi audiunt laudari Voluptatem.“*

Auch Molière hatte die Ehrlichkeit gehabt, die Rechte des Einzelnen auf Lebensbejahung gegen den Zwang der kirchlichen und Familienmoral in Schutz zu nehmen. Nun mußte ihn der öffentliche Vorwurf des *libertinage*[1]) und der *impiété* bitter kränken und in sittliche Empörung versetzen. Er antwortete, kurz nach der Vollendung des *Tartuffe*, mit dem *Don Juan*. Hier zeigte der echte Epikuräer und angebliche Atheist auf seiner Bühne den Charaktertypus des angeblichen Epikuräers und echten Atheisten. Und er griff ihn dort heraus, wo er vornehmlich zu Hause war: im Kreise der Herren Marquis. Nach einem heillosen Lügen- und Lasterleben heuchelt dieser *grand seigneur méchant homme* schließlich Reue und Frömmigkeit wie Tartuffe. Seht hier, so rief der Dichter in diesem leidenschaftlich bewegten Werk den Hörern zu: seht hier den wahren *libertin* und *impié!* Und sucht ihn künftig dort, wo er leibhaftig zu finden ist: dort bei den vornehmen Herren, die in der Sünde leben und als Frömmler enden!

Als geckenhafter Höfling und Tagedieb spazierte der Herr Marquis schon in mehreren gut getroffenen Exemplaren auf Molières Bühne herum. Die Unnatur seines gezierten Gebahrens, sein durchsichtig dreistes Gaukelspiel mit Freundschaft, Liebe und Kunst, hatte der Dichter als lügenhaften Zwang an der menschlichen Natur, schon lange dem Gelächter preisgegeben. Nun aber, da er sich selber so schnöd verkannt und seinen Namen mit der verächtlichen Menschengattung der *beaux-esprits* und *esprits-forts* in einen Topf geworfen sieht, kann er sich der sittlichen Entrüstung nicht erwehren. Später in der zweiten *reflexion* der von ihm veranlaßten

[1]) Noch Brunetière (*Ét. crit.* IV, S. 241) behauptet: *Molière en est [des libertins] le plus illustre représentant.* Und nennt (l. c. S. 235) ihn und La Fontaine *suspects d'avoir prêché la liberté des mœurs.* Ebenso sagt Perrens (S. 342): *Molière, lui, est libertin jusqu'aux moelles . . . Il est dans son camp le plus agressif, et l'on pourrait dire le seul agressif.*

Lettre sur la Comédie de l'Imposteur hat er das Hauptthema des *Don Juan* angegeben: *jamais il ne s'est frappé un plus rude coup contre tout ce qui s'appelle galanterie solide en termes honnêtes . . . ce peché, moralement parlant, est le plus universel qu'il puisse être . . . cela procede beaucoup plus, sur tout dans les femmes, des mœurs, de la liberté et de la legereté de nôtre nation, que d'aucun penchant naturel.* Und er spricht von den *efforts continuels aussi grands qu'inutiles pour brider l'impetuosité du torrent d'impureté qui ravage la France . . . Le désordre ne procede d'autre cause que de l'opinion impie où la pluspart des gens du monde sont aujourd'hui, que ce peché est moralement indifferent et que c'est un point où la religion contrarie directement la raison naturelle.* Auch für ihn, den Renaissancephilosophen, ist dies lasterhafte Treiben gottlos, wenn es ihm auch nicht gegen den kirchlichen, sondern gegen seinen stoischen Gottesbegriff verstößt. Im Namen der echten *raison naturelle* verwahrt er sich gegen solche grobe Verkennung der menschlichen Natur.

Don Juan Tenorio gleicht darin seinen Standesgenossen, daß er sich ziert und verstellt. Aber seine Sünde wider die Natur ist sehr viel schlimmer als die der Marquis. Nicht nur, daß er der Frauenwelt in endlosem Wechsel Liebe vorheuchelt; er liebt es, den *esprit fort* zu spielen und über Göttliches und Menschliches sich lustig zu machen. Gemeine Sinnlichkeit möchte er gern mit einer philosophischen Weltanschauung verhüllen. Und diese Seite des Charakters, die dem Dichter am meisten zuwider war, ist als der Treffer des Stücks herausgearbeitet. Sein Diener Sganarelle kann von ihm sagen (*D. Juan* I, 2): *Il y a de certains petits impertinens dans le monde, qui sont libertins sans sçavoir pourquoy, qui font les esprits forts parce qu'ils croyent que cela leur sied bien.* Und er selber kann zu Sganarelle sagen (l. c. I, 2): *Ah! n'allons point songer au mal qui nous peut*

arriver, et songeons seulement à ce qui nous peut donner du plaisir. . . . Non, non, la constance n'est bonne que pour les ridicules; toutes les belles ont droit de nous charmer, et l'avantage d'estre rencontrée la premiere ne doit point dérober aux autres les justes pretentions qu'elles ont toutes sur nos cœurs. Je conserve des yeux pour voir le merite de toutes, et rends à chacune les hommages et les tributs où la nature nous oblige. In der Tat glaubt er an Himmel, Hölle und Teufel so wenig wie an die Märchen vom Werwolf und vom Knecht Ruprecht. Sein Glaubensbekenntnis ist: *je croy que deux et deux font quatre, et que quatre et quatre font huit* (III, 1). Aber er setzt sich einmal mit den Worten zu Tisch (IV, 7): *Il faut songer à s'amender: encore vingt ou trente ans de cette vie-cy, et puis nous songerons à nous.* Im letzten Akt hat Don Juan diese Sinnesänderung scheinbar vollzogen; nun heuchelt er als ein zweiter Tartuffe Frömmigkeit und Reue, und beruft sich auf *l'interest du Ciel.*

Aber seine Furchtlosigkeit vor Himmel und Hölle ist nicht echt: als das Grabmal des *commandeur* mit dem Kopfe nickt, entfernt er sich schnell mit den Worten *Allons, sortons d'icy!* Und sein Diener kann den Akt mit den Worten schließen: *Voila de mes esprits forts qui ne veulent rien croire!* (III, 5). Und die Einladung des *commandeur* seinerseits verspricht er anzunehmen, kommt aber nicht freiwillig, sondern läßt sich erst abholen.

In dem Charakter des Don Juan hat Molière den gewissenlosen Ungläubigen und falschen Philosophen geschildert, dem Liebe und Frömmigkeit, ja die Aufklärung selber ein Gaukelspiel geworden ist. Der Menschentyp war damals in vornehmen Kreisen so häufig und das Bildnis so vortrefflich gelungen, daß man überall in der Wirklichkeit ein Urbild dafür zu finden glaubte. Damit also war die eine Aufgabe des Werks erledigt.

Zum ersten Mal in einem philosophischen Stück versäumte Molière, dem Narren einen Weisen gegenüber zu stellen. Und ebensowenig dachte er daran, etwa die verlassene Gattin Elvire oder den Vater Don Luis Tenorio zum geistigen Führer des Gegenspiels zu machen. Sprecher der frommen Christen wurde ihm der Diener Sganarelle, dessen volksmäßiger, ob auch gut gemeinter Gottesglaube der unzweideutigen Lächerlichkeit anheimfällt. So steht nun Narr gegen Narr.

Das kam daher: als Molière den *Don Juan* entwarf, war er noch erfüllt vom Thema des *Tartuffe*. Dort hatte er, wie wir sahen, nicht allein das Trugbild kirchlicher Frömmigkeit aufgezeigt, sondern dahinter auch alles das getroffen, was ihm am hergebrachten kirchlich-bürgerlichen Volksglauben als unnatürlicher und unvernünftiger Zwang erschien. Dort hatte er als dessen Vertreterin die Nebenfigur der M^me^ Pernelle auftreten lassen (denn Orgons religiöser Wahn ist bloße *contagion* des Tartuffe). Darum stellte er nun hier dem Gottesläugner einen Vertreter des Volksglaubens, der *opinion vulgaire*, gegenüber. Klar und deutlich gab er seine Meinung darüber zu erkennen. Niemals vor und nachher hat er derart seine Karten aufgedeckt. Der *Don Juan* ist sein kühnstes Werk, und verfehlte aus diesem Grunde völlig den äußeren Zweck, zur Beruhigung beizutragen und den Dichter zu entlasten.

Sganarelle glaubt an nichts so fest wie an den Knecht Ruprecht (III, 1): *Est-il possible que vous ne croyez point du tout au Ciel? — Et à l'enfer? — Et au diable, s'il vous plait? — Ne croyez-vous point à l'autre vie? — Et, dites-moy un peu, le moine bourru, qu'en croyez-vous, eh? — Et voilà ce que je ne puis souffrir, car il n'y a rien de plus vrai que le moine bourru, et je me ferrois pendre pour celuy là.* Er hat seinen Herrn wohl durchschaut, und kennzeichnet ihn mit den Schimpfworten, die jeder echte oder vermeintliche *libertin* — auch Molière — sich gefallen lassen mußte (I, 1):

Je t'apprens que tu vois en Don Juan, mon maistre, le plus grand scelerat que terre ait jamais porté, un enragé, un chien, un diable, un Turc, un heretique, qui ne croit ny ciel ny enfer ny loup-garrou, qui passe cette vie en veritable beste brute, un pourceau d'Epicure, un vray Sardanapale, qui ferme l'oreille à toutes les remonstrances chrestiennes qu'on luy peut faire, et traite de billevezées tout ce que nous croyons. — Er hat aber nicht den Mut, seinem Herrn zu widersprechen (I, 1 und IV, 5): *La crainte en moy fait l'office du zele, bride mes sentimens, et me reduit d'applaudir bien souvent à ce que mon ame deteste ... O complaisance maudite, à quoy me reduis-tu!* Nur in einem Punkt stimmt er seinem Herrn gerne zu (I, 2): *C'est fort bien fait à vous, et vous le prenez comme il faut: il n'est rien tel en ce monde, que de se contenter.* Aber sein Eigennutz bleibt unbelohnt. Mit dem entsetzten Rufe: *Mes gages! mes gages! mes gages!* schließt er das Stück.

Molière hat es von jeher geliebt, seine Charaktere aus Wert und Unwert zu mischen. Das ist — künstlerisch betrachtet — ein Vorzug; aber es erschwert, die philosophische Meinung des Verfassers zu erkennen. So legt er dem *Don Juan* den ersten, gewiß in seinem Sinne gesprochenen Vorstoß gegen die Schulmedizin in den Mund. Und die berühmte Rede über die *hipocrisie* ist von Molière selber gedacht. So benutzt er hinwiederum den einfältigen Sganarelle gelegentlich als sein Sprachrohr. So, wenn er ihn zu D. Juan sagen läßt (III, 1): *Mon raisonnement est quil y a quelque chose d'admirable dans l'homme, quoy que vous puissiez dire, que tous les sçavans ne sçauroient expliquer ... Avec mon petit sens, mon petit jugement, je voy les choses mieux que tous les livres, et je comprend fort bien que ce monde que nous voyons n'est pas un champignon qui soit venu tout seul dans une nuit ...*

Wie aber dachte Molière über die himmlische Strafe? Auch bei ihm verbrennt ja Don Juan unter Donner und Blitz,

und die Erde verschlingt ihn. Daß er an die Möglichkeit solcher Höllenstrafen ernstlich geglaubt hat, ist ausgeschlossen. Aber sie mochten seiner Erbitterung als wünschenswerter Abschluß eines solchen Lebens erscheinen. Vielleicht hat er mit scharfer Ironie ähnlich gedacht, wie später Voltaire, der seine *Sémiramis* mit den Versen endigte:

Par ce terrible exemple apprenez tous du moins,
Que les crimes secrets ont les dieux pour témoins.
Plus le coupable est grand, plus grand est le supplice.
Rois, tremblez sur le trône, et craignez leur justice.

Noch einmal zog Molière zu Felde, um eine angelernte philosophische Weltanschauung mit seinem Spotte heimzusuchen. Es geschah in den *Femmes savantes.* Wie in den *Précieuses ridicules* und im *Tartuffe* oder *Bourgeois gentilhomme,* wußte er auch hier die Komik zu verdoppeln, indem er zugleich mit dem lächerlichen Abbild auch das Urbild selber in seiner Unnatur bloßstellte. Aber in dieser dritten Auseinandersetzung mit einer fremden Gedankenwelt handelte es sich für ihn nicht um sein Bestehen als Persönlichkeit und um seine Wirksamkeit als Theaterdirektor, sondern um ein geistvoll neckisches Spiel. Groll und Bitterkeit sind noch nicht ganz aus seiner Seele geschwunden, aber haben köstlichem Humor den Vorderplatz geräumt.

Hatte er im *Tartuffe* wahrscheinlich die *Cabale des Dévots,* im *Don Juan* vielleicht den Prinzen Conti vorzugsweise im Auge gehabt, so richtete er hier eine persönliche Fehde gegen den Abbé Cotin (= Trissotin). Aber wie es ihm stets geschah, er war zu sehr Philosoph, um ein persönliches Tendenzwerk zu schaffen. Über dem ursprünglichen äußeren Zweck erhob sich ihm eine philosophische Aufgabe von tiefer Bedeutung, die er in einem Kunstwerk von dauerndem Wert zu behandeln verstand.

Man weiß, daß die Anhänger und Anhängerinnnen der neueren Philosophie damals in zwei Gruppen gespalten waren: Gassendisten und Kartesianer. Und Molière folgte seiner innersten Natur, wenn er dabei Partei nahm. Nicht daß er Schulmeinungen und gelehrte Fragen hier ernsthaft und schulmäßig auf die Bühne gebracht hätte. Aber an der Lehre des Descartes reizte den Dichter zum Widerspruch der Spiritualismus, der ihm als ein bedenklicher Rückfall in den mittelalterlichen Dualismus mit allen seinen von ihm verurteilten Folgen und Folgerungen erscheinen mochte. Denn nichts war dem wirklichkeitsfreudigen Renaissancedichter widerwärtiger als eine Geringschätzung und Zurücksetzung des Körpers auf Kosten des Geistes.

Man höre das Gespräch von Philaminte mit ihrem Gatten Chrysale (II, 7), und man wird nicht zweifelhaft sein, wer da Molières Meinung vertritt:

Philaminte:

Et quelle indignité, pour ce qui s'appelle homme,
D'estre baissé sans cesse aux soins matériels,
Au lieu de se hausser vers les spirituels!
Le corps, cette guenille, est-il d'une importance,
D'un prix à mériter seulement qu'on y pense?
Et ne devons-nous pas laisser cela bien loin?

Worauf Chrysale:

Ouy, mon corps est moy-mesme, et j'en veux prendre soin.
Guenille, si l'on veut: ma guenille m'est chere.

Ähnlichen Stolz bekundet Philaminte, als sie zu Armande von Henriette spricht (IV, 1):

Je luy montreray bien aux loix de qui des deux
Les droits de la raison soûmettent tous ses vœux,

Et qui doit gouverner, ou sa mere ou son pere,
Ou l'esprit ou le corps, la forme ou la matiere.[1])

Molières Meinung hören wir in würdigerem Stil von Clitandre, der Armande entgegnet (IV, 2):

Pour moy, par un malheur, je m'apperçois, Madame,
Que j'ay, ne vous déplaise, un corps tout comme une ame.
Le Ciel m'a dénié cette philosophie,
Et mon ame et mon corps marchent de compagnie . . .
J'ayme avec tout moy-mesme, et l'amour qu'on me donne
En veut, je le confesse, à toute la personne.

Die beiden Grundbegriffe des Descartes gebraucht die närrische Belise (V, 3):

Mais nous establissons une espece d'amour,
Qui doit estre épuré comme l'astre du jour;
La substance qui pense y peut estre receue,
Mais nous en bannissons la substance étendue.

Und man höre die Erörterung über die Atomlehre des Descartes und Gassend, von denen der erstere zwischen den *corpuscula* eine *materia subtilis* annahm, der zweite zwischen den Atomen einen leeren Raum: Belise bekennt sich gegen Gassend und für Descartes (III, 2):

Je m'accomode assez, pour moy, des petits corps;
Mais le vuide à souffrir me semble difficile,
Et je gouste bien mieux la matiere subtile.

Trissotin stimmt ihr zu:

Descartes, pour l'ayman, donne fort dans mon sens.

---

[1]) Man vgl. dazu Thomas Dyafoirus in seiner Ansprache zu Argan (*Mal. imag.* II, 5), worin er diesen als künftigen Schwiegervater über den leiblichen Vater stellt: *Ce que je tiens de luy est un ouvrage de son corps, mais ce que je tiens de vous, est un ouvrage de votre volonté; et, d'autant plus que les facultez spirituelles sont au-dessus des corporelles, d'autant plus je vous dois . . .*

Armande:

J'aime ses tourbillons.

Philaminte:

Moy, ses mondes tombans.

Und Trissotin tritt bald darauf ins Zimmer mit den Worten (IV, 3):

Un monde près de nous a passé tout du long,
Est cheû tout au travers de nostre tourbillon;
Et, s'il eust en chemin rencontré nostre terre,
Elle eust été brisée en morceaux comme verre.

Von den Streitigkeiten dieser Schulphilosophie wollte Molière nichts wissen: er ahnte darin noch einen Rest vom *esprit scolastique et pédantesque.* Aber ich glaube nicht zu weit zu gehen, wenn ich aus den *Femmes savantes* ein Bekenntnis des Dichters zu Pierre Gassend erschließe. Dieser hatte ihm, mit anderen Philosophen der Zeit, die Grundsätze übermittelt, deren er sich bediente, um die ihm eigentümliche Weltanschauung in Klarheit zu erfassen und begrifflich zu begründen.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

PQ
1860
W4
1915

Wechssler, Eduard
Molière als Philosoph
2., durchgesehene Aufl.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY